

JOSU AHEDO

EL CONOCIMIENTO DE LA
NATURALEZA HUMANA
DESDE LA SINDÉRESIS

ESTUDIO DE LA PROPUESTA DE LEONARDO POLO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1450/2010
Pamplona

Nº 223: Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis.*

© 2010. Josu Ahedo

Redacción, Administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

CAPÍTULO I. LA ESENCIA, EL DISPONER INDISPONIBLE.....	5
1. La esencia como <i>disponer</i>	6
1.1. El estatuto ontológico de la esencia humana	8
1.2. La esencia como el <i>disponer indisponible</i>	10
1.3. Problemas antropológicos derivados al disponer de la esencia ...	13
2. La esencia humana como la manifestación de la persona.....	15
3. El origen de la sociedad como manifestación personal	16
4. La libertad trascendental posibilita la manifestación personal	19
5. La disposición según alternativas y oportunidades.....	20
6. La relación entre el acto de ser y la esencia.....	23
7. Insuficiencia de la virtud como sentido último de la vida	27
8. La libre destinación de la esencia	30
 CAPÍTULO II. LO DISPONIBLE PERFECCIONABLE: LA NATURALEZA HUMANA	 33
1. La noción de tipo humano.....	36
1.1. Cada ser humano es un tipo.....	39
1.2. La coordinación de los tipos humanos	43
2. La solución al problema moderno de la intersubjetividad	44
3. La dualidad de la esencia: vida recibida y vida añadida	48
4. La naturaleza humana que toda persona <i>tiene</i>	51
4.1. El hábito como la perfección de la naturaleza.....	52
5. Relación entre persona, esencia y naturaleza.....	54

CAPÍTULO III: LA CONEXIÓN ENTRE LA PERSONA Y LA NATURALEZA: EL HÁBITO DE LA SINDÉRESIS	59
1. Caracterización del hábito de la sindéresis	60
2. Notas del hábito de la sindéresis.....	64
3. Funciones de la sindéresis.....	71
3.1. Conocimiento <i>sindérico</i> de las facultades sensibles.....	73
3.2. La sindéresis como el primer principio práctico	74
4. La inteligencia como potencia pasiva	77
5. La voluntad como pura potencia pasiva.....	79
5.1. La voluntad como relación trascendental	80
5.2. Consecuencias derivadas de que la voluntad sea una relación trascendental	83
6. El simple querer, el primer acto de la voluntad	85
7. La necesidad de la activación de la inteligencia y de la voluntad.....	87
8. La voluntad requiere mayor activación que la inteligencia	89
9. Dualidad <i>ver-yo</i> y <i>querer-yo</i>	93

CAPÍTULO I

LA ESENCIA, EL DISPONER INDISPONIBLE

Para el logro del objetivo que me propongo* parece oportuno comenzar por el estudio de la esencia humana y la exposición de la caracterización recogida en la antropología trascendental de Leonardo Polo como el *disponer* en su relación con el acto de ser personal. Ahondar en este aspecto implica el estudio de la manifestación, puesto que, como se verá, *disponer* y manifestar significan lo mismo¹.

El término *disponer* para denominar a la esencia es el que mejor expresa el carácter manifestativo de la persona humana. Es necesario admitir, como presupuesto previo de la antropología trascendental poliana, la imposibilidad de sostener la identificación entre el acto de ser personal y la esencia, lo que implica que sea preciso distinguir entre el *disponer*², entendido como el modo concreto según el que se dispone, y el *quién*, que dispone, que es la persona. Por tanto, se desprende de la consideración de la esencia como *disponer* la afirmación de que alguien —ser personal— disponga, según ella, de *algo*, que es disponible.

La aceptación de que el hombre dispone de acuerdo con su esencia es otro modo de señalar la radicalidad del acto de ser personal, que no puede identificarse con la esencia. Asimismo, esta distinción supone el respeto del carácter dual del hombre porque la persona, el quien que se manifiesta, siempre es más que su manifestación. En el estudio de la manifestación se reseñará el origen de la sociedad que radica en la manifestación personal. La relevancia de este asunto estriba en pronunciarse sobre la inconveniencia de la teoría so-

* Este trabajo es una parte de la tesis doctoral que defendí en la Universidad de Navarra en 2009, realizada bajo la dirección del Prof. Alfredo Rodríguez Sedano; a él y al tribunal que la juzgó mis mejores agradecimientos.

1 Cfr. POLO, L., *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 178, Pamplona, 2005, p. 57.

2 Cfr. CASTILLO, G., Introducción a Polo, L., *La esencia humana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 188, Pamplona, 2006, p. 14. “La palabra *disponer* se puede emplear en dos sentidos. La esencia humana es un *disponer respecto* de lo disponible, y es un *disponer de* lo disponible”.

ciológica que pretende alcanzar la identidad personal como fin de la convivencia en sociedad. El sociologismo cae en el error de la autorrealización porque soslaya el carácter trascendental de la persona. Por este motivo es imprescindible detenerse, aunque sea brevemente en esta cuestión.

También se expondrá que la sociedad no existe al margen de las personas, ni estas son antes de aquella porque la consideración de la persona como coexistencia implica la presencia de la sociedad. Las personas se manifiestan porque coexisten y el ámbito en el que se dan esas manifestaciones es la sociedad, donde acontecen las relaciones interpersonales que, primeramente, se dan en la familia. Por último, se va a distinguir entre la vida recibida, donde se encuentra lo disponible, y la vida añadida, que es la perfección de lo disponible a través de los hábitos. La vida añadida indica que el vivir supone para cada ser humano un aportar a la vida recibida. Cada uno tiene que cuidar de lo recibido; el mejor modo de cuidar de ello es perfeccionarlo.

1. LA ESENCIA COMO *DISPONER*

El punto de partida de esta caracterización de la esencia como *disponer* es la consideración de la persona como coexistencia³. El coexistir conlleva que la persona es superior a la esencia porque ésta no coexiste. En este sentido, la caracterización de la esencia como *disponer* significa que hay una entidad superior a ella que dispone según las características que constituyen ese *disponer*. Esa entidad superior es la persona, el quien que dispone. Por otro lado, *disponer* implica que ese alguien que dispone lo ha de hacer de modo libre porque sólo así sería un verdadero *disponer*. La persona es libre, luego el *disponer* no implica un único modo de disponer necesario, sino que la persona dispone según la libertad. Se tratará de explicar que la caracterización de la esencia como disponer supone la dependencia de la persona y, por consiguiente, de la libertad trascendental porque la persona dispone ya que *es* libertad.

Este modo de proceder suscita la cuestión de porqué Polo establece una relación entre la libertad y el *disponer*. La naturaleza humana es susceptible de ser perfeccionada pero para ello se requiere una libertad que disponga de esa naturaleza y se encargue de perfeccionarlo, pero como lo natural no es libre, la instancia que tiene el encargo de perfeccionar lo natural ha de ser superior, del orden del acto de ser personal y no de la esencia. Esto indica que la persona es un acto de ser como libertad.

3 Cfr. POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 172.

Profundizando en el sentido del verbo *disponer* cabe precisar que hay disponer porque hay algo de lo que se dispone a lo que cabría llamar disponible. En otro sentido, esto implica, por un lado, que se puede optar por ejercer ese acto de disposición o por no ejercerlo y, por otro, que caben diferentes modos de disponer según la libertad de quien dispone. Es oportuna esta consideración de la esencia porque permite distinguir el quien que dispone, la persona, aquello de lo que se dispone, la naturaleza, y el modo según el que se dispone la esencia.

El grado de perfección que la persona puede alcanzar de las características naturales recibidas es la esencia porque ésta es la perfección de la naturaleza. Al hablar de disposición es pertinente preguntarse si cabe una perfección de lo que se dispone. En principio, es preciso sostener que es posible una disposición apropiada o inapropiada porque es posible una disposición humana o inhumana, puesto que la persona puede aprovecharse de la disposición de modo perjudicial para sí, sobre todo cuando actúa en contra de su esencia. Esa disposición que la persona realiza no es una imposición despótica, sino una ordenación⁴. No puede ser despótica porque la ordenación de lo natural es la esencia humana y, aunque, la persona sea libre, sólo se perfecciona si ordena su perfeccionamiento hacia el *maximun* de perfección natural: la esencia.

En la determinación de la esencia como el grado de perfección máximo que la persona puede alcanzar de lo natural recibido es preciso distinguir dos modos de ser perfecto: o bien como causa final o bien como perfección intrínseca. El primer modo corresponde a la esencia que llamamos cosmos y el segundo a la esencia humana. Por tanto, la esencia humana es un modo de ser perfecto que le corresponde a la naturaleza humana, por eso la tarea, según Polo, de la persona es la esencialización⁵; es decir, esencializar su naturaleza: perfeccionar al máximo su naturaleza recibida. En este sentido, esta tarea es un quehacer inacabable porque el perfeccionamiento nunca va a llegar a su fin, puesto que la persona carece de réplica. No se reconoce en lo que hace, o sea, que su crecimiento según su actuar nunca logrará la identificación entre la persona y la esencia humana, sería postular una identidad que no es sostenible en el caso del hombre.

4 Cfr. GARCÍA-VIUDEZ, M., "Aportaciones de Leonardo Polo para una teoría antropológica del aprendizaje", *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), p. 645.

5 Cfr. POLO, L., *La esencia humana*, p. 70. La esencialización es la acción que realiza la persona que radica en perfeccionar la naturaleza que tiene. En este sentido se va a utilizar este término a lo largo de la investigación.

1.1. *El estatuto ontológico de la esencia humana*

En este punto es preciso distinguir nuevamente entre la esencia y la coexistencia o acto de ser, puesto que la coexistencia se *alcanza* mediante la tercera dimensión del abandono del límite mental, pero la esencia humana no se *alcanza*⁶ porque este es el estatuto ontológico que le corresponde a la coexistencia. La esencia es la detención, por eso no se alcanza. La esencia humana sólo es posible *conocerla* sin abandonar del todo la presencia mental, sino manteniéndola, a través de la cuarta dimensión del abandono del límite mental. Por tanto, para *conocer* la esencia es preciso *detenerse*, *quedarse* o *demorarse* en ella⁷. Polo denomina *detención* al “abandono del límite que permite acceder a la esencia del hombre”⁸.

El límite mental revela que se produce una detención que consiste en la presencia mental del objeto conocido, es decir, en el ocultamiento de la operación y, por tanto, en que no se puede objetivar el acto de ser del sujeto que piensa. Esa detención se manifiesta como lo que es en presente. Polo indica que detenerse en el límite es “el modo como se pasa desde el límite a los hábitos porque es en los hábitos donde la naturaleza del hombre es esencia”⁹. El crecimiento de los hábitos conlleva el crecimiento de la esencia.

Este estatuto ontológico —la presencia en presente— le corresponde a la esencia, dado que la esencia se conoce como la detención —lo que es en presente—. Polo equipara la detención con el *disponer* porque “es preciso detenerse en el disponer para no confundirlo con lo disponible”¹⁰, por tanto, detención y *disponer* son equivalentes. Establecer esta equivalencia permite distinguir el *disponer* de *lo disponible*, ya que disponer de *lo disponible* implica un modo de disponer de ello, que es según la esencia humana, puesto que el hombre es un ser que *tiene* esencia humana.

La persona puede disponer de *lo disponible* si el *disponer* es detención, o sea, si le corresponde el estatuto de lo que es en presente. El modo según el que se dispone es según el ahora, por eso siempre que se dispone de *lo disponible* se hace según la esencia, que es lo mismo que decir que la perfección de lo disponible es el *disponer*, o sea, la esencia. Se ha interrelacionado el

6 *Alcanzar* es un verbo que Polo utiliza para referirse al modo de llegar a la coexistencia como ser personal; en cambio, la esencia no se *alcanza*, sino que se conoce como la detención. Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, p. 202.

7 Cfr. POLO, L., *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 170, 2004, p. 17.

8 POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 185.

9 *Ibíd.*, p. 185.

10 *Ibíd.*, p. 190.

estatuto de lo que es en presente con la detención, o sea, con la esencia. La esencia ha de ser lo que es en presente porque la persona sólo puede disponer, si hay algo de lo que disponer y si el modo en que se dispone es en presente.

Esta consideración de la esencia como la detención permite que no se pueda disponer de la esencia, pero, además, supone que la perfección de la naturaleza implique la perfección de la persona. Esta implicación se debe al carácter dual del ser humano. La dualidad característica principal del ser humano implica que se perfecciona según la dualidad¹¹. En cada dualidad hay un miembro superior y otro inferior, el superior recaba para sí el perfeccionamiento del inferior y éste no se explica sin el perfeccionamiento de aquel porque está subordinado a él. El miembro superior recaba para sí el perfeccionamiento del inferior y de este modo la persona se perfecciona cuando lo hace lo natural¹².

Según esto se suscita una cuestión de fondo importante. Por un lado, es preciso sostener que, en el caso del hombre, la perfección es intrínseca, por eso se puede afirmar que la persona se perfecciona porque recaba para sí el perfeccionamiento de la naturaleza, debido al carácter dual del hombre. Es cierto que con la perfección de lo natural se perfecciona la persona, pero no en cuanto que persona porque lo que se perfecciona es algo de la persona: la esencia¹³. Pero ese perfeccionamiento esencial no es fin en sí mismo, sino que es *para* la persona, de modo que ésta puede darle un sentido mayor con la destinación.

Si la esencia es la detención, entonces el *esse hominis* es lo que no se detiene y éste es otro modo de referirse al carácter de *además*¹⁴. La coexistencia es lo que no se detiene porque sólo así puede la persona disponer de lo disponible. La consideración de la esencia como la detención permite la distinción entre el ser del hombre y su esencia y hace ilusoria la pretensión moderna de

11 Cfr. POLO, L., "La coexistencia del hombre", en *Inmanencia y trascendencia, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas*, Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, 1991, vol. I, 33. También se recoge una afirmación similar en POLO, L., *El acceso al ser*, p. 165.

12 Cfr. POLO, L., *La libertad trascendental*, p. 132.

13 Cfr. SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 66, Pamplona, 1998, p. 63.

14 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 191: "El carácter de *además* es puro sobrar". La expresión *además* es utilizada por Polo para explicar que la persona es más que su manifestación, o sea, más que su operar y que, por tanto, el ser personal no comparece plenamente en su obrar. Sus manifestaciones nos dicen algo de él, pero no expresan el *alguien* que cada uno es porque no puede manifestarse totalmente.

la autorrealización¹⁵ porque la persona no se autorrealiza, debido a que es imposible la identificación entre el ser y la esencia¹⁶.

1.2. *La esencia como el “disponer indisponible”*

La persona no puede disponer de la esencia porque “un disponer disponible es una anulación del disponer”¹⁷, por eso el modo correcto de referirse a la esencia, según Polo, es el *disponer indisponible*. Esta descripción de la esencia implica que la persona “no dispone de su esencia, sino de acuerdo con ella”¹⁸, porque la esencia es el cauce de la coexistencia. En este punto es preciso dejar claro que considerar la esencia como el cauce por el cual el ser personal dispone de lo disponible, permite distinguir el *yo*¹⁹ de *la persona*, ya que el ser personal está en otro orden más allá de la esencia. De este modo, la persona dispone libremente, mientras que el *yo* no dispone. El *yo* mira a lo inferior a él, el disponer y no al ser, que es lo superior a él. Además, la persona es apertura, mientras que el *yo* es finitud.

La persona dispone de su naturaleza humana para perfeccionarla, tarea a la que no puede renunciar, pero en ese ir perfeccionándose hay un límite impuesto por la esencia. Precisamente por eso se la llama la detención. La perfección de la naturaleza es un encargo que recibe la persona, lo cual implica que hay tantos modos de realizarlo como personas hay, porque el modo de perfeccionarse le corresponde en exclusivo a ella. Externamente lo que cabe es ayudar a la persona y en eso radica la educación²⁰.

La esencia pertenece a la vida recibida, pero no por ello ha de incluirse dentro de lo disponible. La persona no puede, por tanto, disponer de todo lo recibido. La esencia es la perfección de la naturaleza, esto indica que lo disponible no puede ser más perfecto que el *disponer*. Por consiguiente, nadie

15 La persona no se autorrealiza porque esto sería reducir el crecimiento personal del hombre al de la esencia o lo que es lo mismo identificar *ser algo* con *ser alguien*.

16 Cfr. URABAYEN, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, *Anuario filosófico*, 1996, (29/2), p. 1057.

17 POLO, L., *La libertad trascendental*, p. 56.

18 URABAYEN, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, p. 1057.

19 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, p. 178. “Metódicamente, el *yo* es la cuarta dimensión del abandono del límite, es decir, la demora creciente como esencia del hombre. La esencia del hombre depende de la persona humana. El ápice de esa dependencia se llama *yo*”.

20 Cfr. POLO, L., *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, Rialp, 2006, p. 148.

encarna la esencia humana de un modo pleno²¹, ya que ningún hombre agota la especie. Este no agotar la especie humana implica que cada ser humano es un tipo humano diferente, entendiendo por *tipo* la relación existente entre la especie y la naturaleza humana dada en cada ser humano.

La persona no agota la especie humana porque es *además* de lo específico. No se subordina a ella, por eso los diferentes modos de perfeccionar la naturaleza son *según* la esencia humana, lo cual introduce la noción de *tipo* humano. Esto sólo es posible si no se identifica la esencia, que es el *disponer*, con lo *disponible*, aquello de lo que se dispone, que es la naturaleza. La persona no agota la especie lo que indica que lo disponible no se puede identificar nunca con el disponer, o sea, que no se va alcanzar la perfección absoluta de la naturaleza. Esto supone que la tarea del ser humano de perfeccionar lo natural recibido nunca culmina porque por la carencia de réplica nunca se va a identificar el acto de ser personal y la esencia.

En este punto es preciso aclarar que la esencia no es el perfeccionamiento de la persona porque no es su réplica y como consecuencia de ello hay que sostener otro crecimiento de la persona diferente al de la esencia, precisamente porque el modo de crecer de la persona no es según hábitos, ya que no es una potencia. No debe olvidarse, por un lado, que la persona dispone de la perfección de su naturaleza, pero, por otro lado, la persona, con la adquisición de hábitos, también se perfecciona. En este sentido, es preciso advertir que los hábitos son adquiridos por la persona, pero no son *de* la persona, sino de las potencias operativas. De ahí que “la persona sólo sabe que lo posee por conciencia refleja”²². Los hábitos no son *la persona*, son cualidades de las potencias, aunque luego se prediquen de la persona porque quién es generoso es la persona.

Confundir el *disponer* con lo disponible es abusar de la esencia. Esto es posible hacerlo de dos modos²³:

1. Creyendo que lo disponible es el disponer: la moral del éxito.
2. Juzgar que con la esencia se puede hacer libremente lo que uno quiera.

Esta distinción entre la preposición *de* y *según* es necesaria porque “el hombre es un ser que dispone esencialmente”²⁴, o sea, *según* la esencia. Uti-

21 Cfr. SELLÉS, J. F., “Los hábitos intelectuales según Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), p. 1030.

22 ALTAREJOS, F., y NAVAL, C., *Filosofía de la educación*, Euns, Pamplona, 2004, p. 193.

23 Cfr. POLO, L., *La libertad trascendental*, p. 56.

lizando de modo preciso las preposiciones, Polo suele distinguir “entre usar *según* nuestra esencia y *de* nuestra esencia. Usar *según* la esencia es seguir los hábitos, porque estos hiperfinalizan la facultad. Usar *de* la esencia es manipularla no según su modo de crecer, sino en otra dirección, lo cual equivale a estropearla. Esa otra dirección es siempre un intento de conseguir la identidad de uno con su esencia, es el intento de realizar el ser de acuerdo con la esencia, de agotar su ser en su esencia”²⁵. Sostener que el ser se agota en su esencia es inadmisibile porque sería soslayar que la persona es *además*.

Usar *de* la esencia equivale a la equivocada pretensión de sí mismo, es decir, a la identificación del *quién* con el *que*: el *alguien* con el *algo*. Polo llama pretensión de sí mismo “al intento de disponer la esencia propia o de las esencias de las demás personas humanas forzando la correspondencia temática. Este intento es característico del egoísmo, y conlleva la desvirtuación de la libertad: en la pretensión de sí mismo subyace la penosa identificación del co-ser con la esencia. La dotación temática reclamada por la extensión de la libertad no permite tal identificación”²⁶. Como se ha advertido, la libertad trascendental posibilita la distinción entre esencia y acto de ser personal.

Esta triple distinción apuntada entre el *quién* que dispone, el *disponer* y lo disponible permite sostener que existe un crecimiento personal independiente del esencial. El crecimiento de la esencia es el perfeccionamiento de la naturaleza por medio de hábitos, pero el perfeccionamiento de la persona es la donación al Origen: el destinarse que consiste en un otorgamiento amoroso²⁷. La destinación personal es más que la autorrealización que cabe de lo esencial. Por tanto, lo correcto es afirmar que la persona dispone *según* la esencia, de este modo se salva la libertad como trascendental personal.

En resumen, de la noción de la esencia como *disponer indisponible* se derivan algunas consecuencias. La primera, que la esencia humana no es el destino del ser humano; por tanto, el fin del hombre no es la autorrealización. La segunda, que la coexistencia no se detiene porque no tiene término esencial, puesto que carece de *réplica*. La tercera, que la esencia del hombre no es la perfección del ser personal, sino de la naturaleza.

24 URABAYEN, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, p. 1056.

25 SELLÉS, J. F., “Los hábitos intelectuales”, p. 1034.

26 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 17.

27 Cfr. POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, p. 132.

1.3. *Problemas antropológicos derivados al disponer de la esencia*

La antropología trascendental insiste en que no es posible la identificación del acto de ser y la esencia porque la persona carece de réplica. Esta carencia de réplica supone que la esencia no es la réplica de la persona porque ésta no se puede reconocer en lo que hace, por eso es insuficiente la consideración de la persona como *algo* o individuo²⁸. La persona es *además* de su actuar lo que implica que “sabemos qué somos, pero no alcanzamos a saber enteramente quién somos”²⁹. Por tanto, si no es posible esta identificación, entonces tampoco se debe confundir la esencia con lo disponible porque “*disponer del disponer* es una fórmula condensada que encierra una gran cantidad de problemas antropológicos”³⁰. Algunos de esos problemas son:

1. Disponer de la esencia equivale a un intento de autorrealización o de encontrarse.
2. Se entiende la identidad de modo constructivista, que remite a una confusión de la filiación con la afiliación, en la que la identidad personal es una asunción de valores.
3. Se ignora la trascendencia de la persona porque se pretende que la perfección de la esencia sea el fin del acto de ser personal.
4. En un conato de querer ser como Dios.

Los que sostienen la autorrealización otorgan primacía a la potencia respecto del acto³¹. La potencia es el término del movimiento: está presente antes de que se inicie el movimiento. Por eso autorrealizarse es llegar a ser aquello que se espera que cada uno sea. La culminación del proceso de autorrealización tiene un fin definido o incluso deseado. Pero el crecimiento irrestricto —sin fin— que corresponde a la persona, no tiene nada que ver con el proceso que tiene término, con la autorrealización. Crecer tiene que ver con la búsqueda de aquel quién cada uno es. Por eso encontrar la respuesta a la pregunta de quién soy es una cuestión central porque sólo de ese modo sabrá cada persona cuál es el sentido de su vivir.

28 Cfr. SELLÉS, J. F., *La persona humana, Núcleo personal y manifestaciones*, III, Universidad de la Sabana, Colombia, 1998, p. 185. Individuo proviene de *indivisum*, que significa indiviso y “designa a un sujeto aislado, particular y concreto sin referencia a nada. Sin embargo, la persona es apertura (a Dios, a otras personas y al mundo)”.

29 SELLÉS, J. F., *El conocer personal*, Eunsa, 2ª ed, Pamplona, 2000, p. 76.

30 FALGUERAS, I.; GARCÍA, J. A y YEPES, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1991, p. 72.

31 Cfr. URABAYEN, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, p. 1057.

En cuanto a la identidad, quienes postulan la autorrealización consideran que la identidad personal es algo que se logrará como término de un proceso y, por tanto, se entiende en un sentido constructivista: yo *construyo* mi propia identidad³². En definitiva, defender que crecer es más que autorrealizarse, significa que el perfeccionamiento de la persona es superior al de la esencia. Por eso no es suficiente con “saber *sólo* lo que somos ni lo que vamos siendo, porque nunca estamos terminados, sino que *además y por encima de todo* ha de saber lo que podemos ser”³³. No conviene sostener que la identidad se puede alcanzar porque la identidad sólo puede ser Originaria³⁴ y no una identidad constituida porque “sería una identidad con aspectos discernibles: el constituirse y el constituido, que son cierta dualidad y, por tanto, no la estricta identidad”³⁵.

La trascendencia de la persona conlleva la distinción entre el perfeccionamiento de lo disponible, a través de los hábitos, del crecimiento de la persona, que tiene que ver con el aceptarse como don y con el darse para ser aceptado en réplica. Ese darse de la persona es un destinarse, o sea, un buscar-se en el Origen. Se da cuenta de que su ser personal depende de aquel que es digno de una preferencia absoluta, es decir, “dispone de sí mismo en la forma de una sumisión, de un ponerse al servicio amoroso de”³⁶. ¿Cuál es el sentido de esa disposición? El hombre se da cuenta de que dispone de su perfección y es preciso que le otorgue un sentido. En el fondo es la respuesta a la pregunta sobre el sentido del vivir³⁷.

Por último, querer disponer del propio *disponer* es un conato de identificarse con la esencia, que equivale a un intento de ser como Dios, “porque uno no se percata de que la diferencia de la persona con Dios está en que la persona es distinta realmente de su esencia”³⁸. La persona no es su esencia, carece de réplica, es dual, empieza a ser y por ello no es la Identidad Originaria.

32 Cfr. ALTAREJOS, F., “El problema de la identidad en la praxis social: afiliación y filiación”, *Studia Poliana*, 2002, nº 4, p. 80.

33 FALGUERAS, I., *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 183.

34 Cfr. POLO, L., *La libertad trascendental*, p. 41.

35 POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, IV/1, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 42.

36 FALGUERAS, I., *Hombre y destino*, p. 27.

37 Cfr. RODRÍGUEZ, A., y ALTAREJOS, F., “La libre donación personal: libertad íntima y libre manifestación humana desde la filosofía de la educación de Leonardo Polo”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 214, *Metafísica y libertad*, 2009, p. 92.

38 POLO, L., *La libertad trascendental*, p. 56.

Dios da razón de la dualidad del ser humano porque es Simple³⁹ y sólo Él puede ser quien ha creado a la persona como co-existencia⁴⁰.

2. LA ESENCIA HUMANA COMO LA MANIFESTACIÓN DE LA PERSONA

Polo establece una equivalencia entre *disponer* y *manifestar*⁴¹. La persona dispone de una naturaleza que debe perfeccionar a través de sus actos. La persona cuando actúa manifiesta quién es, pero la carencia de réplica implica que la persona es más que su propia manifestación, o sea, que no se agota en ella porque es *además* de ella. Para distinguir la persona que se manifiesta de su manifestación es preciso clarificar que la persona humana no es *identidad* porque no cabe identificarla con sus actos. La manifestación es *manifestante*, pues revela el ser, informa sobre el *quién* que manifiesta, pero la manifestación no se puede identificar con el *quién* manifestante, ya que eso supondría reducir la persona a individuo. Por tanto, la esencia manifiesta la persona, pero no es la persona.

La persona en cuanto que es intimidad puede manifestarse, pero lo que es en sí mismo, el individuo, no manifiesta el *quién* que cada persona es porque su actuar no es expresión personal, al entenderlo como algo general. Por eso la palabra *manifestación* indica “la distinción real del acto de co-ser y su esencia, es decir, la dualidad del acto y la potencia en la criatura humana, dualidad equivalente a la temática a la que se llega de acuerdo con la distinción entre la tercera y la cuarta dimensión del abandono del límite mental”⁴². Por consiguiente, la manifestación implica la distinción entre el ser personal y la esencia. Esta cuestión es relevante como se verá en el estudio de la intersubjetividad.

El ser humano “es el único animal *manifestativo*”⁴³ porque sólo una intimidad puede manifestarse. La persona se manifiesta porque su apertura a los demás tiene sentido, puesto que existen otras personas a las que manifestarse;

39 La identidad originaria no comienza, no tiene punto de partida. Precisamente el *además* con el que se caracteriza a la persona, sí que tiene un comienzo. Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, p. 183.

40 Crear a la persona como coexistencia implica que es distinto de su esencia. Cfr. POLO, L., *La esencia humana*, p. 28.

41 Cfr. POLO, L., *La libertad trascendental*, p. 57.

42 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, Euns, Pamplona, 2003, p. 12.

43 SELLÉS, J. F., *La persona humana. Núcleo personal y manifestaciones*, p. 226.

por eso no parece oportuno el solipsismo, la existencia de una única persona. Lo íntimo se manifiesta porque es apertura, no es un sí mismo cerrado. De este modo, la manifestación es la exigencia primera de la actividad del ser personal. El *disponer* manifiesta la intimidad porque la manifestación es “la expresión personal del hombre”⁴⁴. Por eso “el ser manifestativo es aquel que al actuar pone algo exclusivamente propio, y se lo da a los demás: una intimidad que se abre”⁴⁵.

La persona no se manifiesta de modo trascendental, puesto que la manifestación está en el nivel esencial. La persona manifiesta la doble dualidad conformada por los trascendentales personales. Por eso la manifestación equivale a “iluminar, que significa su depender del intelecto personal; a aportar, que señala la dependencia respecto del amar y del *aceptar* donal; y a *disponer*, palabra que expresa la extensión a la esencia de la libertad trascendental”⁴⁶. Es posible, por tanto, señalar un triple sentido de la palabra manifestación:

1. Iluminar.
2. Aportar, que es lo que la persona añade a la naturaleza. Ese dar de sí o sacar de sí, tiene que ver con la dimensión efusiva del hombre.
3. Disponer, dar un sentido a la disposición, de modo libre.

La persona con la manifestación ilumina, aporta y dispone porque toda “manifestación de una intimidad es una manifestación libre”⁴⁷. El hombre al actuar dispone de *lo disponible*, pero como la acción es libre, esto supone que la persona puede elegir entre diferentes posibilidades, las cuales se traducen en alternativas u oportunidades. Dado que su actuar no se identifica con el resultado de su actuación, porque éste no está dado *a priori*, disponer es dar sentido a las cosas.

3. EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD COMO MANIFESTACIÓN PERSONAL

No hay sociedad sin persona, porque “lo humano está manifiesto en la sociedad, no antes de ella”⁴⁸. Si hay persona hay sociedad, ya que no es posible la existencia de una única persona. En otras palabras, “la persona no es

44 POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 187.

45 POLO, L., *Ética*, Aedos, 2ª ed, Madrid, 1997, p. 77.

46 PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 11.

47 POLO, L., *La libertad trascendental*, p. 57.

48 POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, p. 184.

aislada, sino *co-persona*”⁴⁹. Se quiere señalar con esto que el crecimiento de la persona no sólo depende de uno mismo, sino también de la coexistencia con las demás personas. Ese coexistir de la persona con los demás sólo es posible que se dé en sociedad. Por tanto, hay sociedad porque no hay una única persona humana, sino muchas. En definitiva, “la sociedad se constituye porque somos personas”⁵⁰.

Ahora bien, la conexión entre la sociedad y la persona no se resuelve acudiendo a un acto fundacional de aquella, como si pudiera considerarse a la sociedad al margen de la persona. Esta hipótesis del acto fundacional de la sociedad es contradictoria con la consideración de la persona como coexistencia porque toda acción humana por ser humana es social ya que “la acción o existe como acción social o no existe en absoluto”⁵¹. En este punto es preciso advertir que la persona no es social porque “lo que estrictamente es considerado *social* es su manifestación esencial”⁵². Esto subraya que la sociedad no se origina por un pacto artificial entre individuos, previamente aislados.

La cuestión acerca del origen de la sociedad no queda del todo completada si no se aclara antes que la sociedad es anterior a cualquier acción y por ello no es preciso, como postula Polo, un acto fundacional de la misma⁵³ porque la sociedad es del orden de la manifestación y no es pensable como *a priori* precedente a la persona. En este sentido, cabe una consideración de la sociedad como el conjunto de las manifestaciones, por eso para Polo la sociedad “es el estatuto de lo manifiesto; lo humano está manifiesto en la sociedad, no antes de ella”⁵⁴. Por otro lado, entender la sociedad como un *a priori* es desconectarla del ser personal. Por tanto, es preciso afirmar que la conexión entre la sociedad y la persona se establece a través de la manifestación porque lo social es “*manifestar a través de la naturaleza y esencia humanas la índole co-existencial que cada persona es*”⁵⁵.

49 SELLES, J. F., *La persona humana. Núcleo personal y manifestaciones*, p. 202.

50 GONZÁLEZ, A. M., “Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), p. 676.

51 POLO, L., *La Sollicitudo Rei Socialis: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad*, Unión Editorial, Madrid, 1990, p. 100.

52 PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, p. 211.

53 Cfr. POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, p. 185.

54 POLO, L., *La Sollicitudo Rei Socialis: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad*, p. 99. Polo está señalando que la sociedad no es un *a priori*.

55 SELLES, J. F., *Antropología para inconformes*, Rialp, Instituto de Ciencias para la familia, 2006, p. 393.

Al designar la sociedad como manifestación “se evita el planteamiento que piensa la sociedad como ideal susceptible de implantarse en el plano empírico y, por tanto, previa a él en su *taleidad* constitutiva”⁵⁶. Por tanto, la sociedad no es un invento moderno —concebido como el ideal— cuyo fin sería arreglar la convivencia del género humano. No, más bien debería afirmarse que la sociedad *es* porque la persona *es* coexistencia. En definitiva, podríamos señalar que la sociedad es “el encauzarse según tipos la manifestación indefectible, y sujeta a alternativas, de la convivencia humana en cuanto que humana”⁵⁷.

Esta concepción de la sociedad como un ideal es dualista porque considera a la sociedad como un todo independiente de la persona. Este dualismo no es admisible porque la existencia de la persona, en tanto en cuanto que coexiste, implica que hay sociedad. Desde esta perspectiva la sociedad no es un fin en sí misma porque es imprescindible en tanto que manifestación. Esto se percibe en la medida en que la distinción entre intimidad y manifestación permite no confundir el fin de la sociedad con el de la persona. El fin de la persona es la felicidad: “amarse como amante precisamente por saberse amado”⁵⁸; mientras que el fin de la sociedad es la esencialización de las personas que conviven en sociedad.

En resumen, el origen de la sociedad, respetando la antropología trascendental, surge como manifestación porque la relación entre los individuos no está finalizada por la especie, depende de cada persona. En este sentido, esta falta de finalización de la especie humana es lo que posibilita incluso que el ser humano pueda ir contra ella. Esta actitud contraria a la especie es algo exclusivo del ser humano porque ningún otro animal organiza guerras: una de las manifestaciones contraria a la especie humana. La guerra es una comunicación hostil, en lugar de ser una comunicación aportante: es una crisis de la sociabilidad humana.

La persona “se encuentra conviviendo con otras personas de la misma especie —la especie humana la tenemos todos y cada uno, porque somos hombres— y dado que no estamos finalizados por ella, estamos en relación comunicativa con otros que también la tienen”⁵⁹. Esto implica que la persona humana coexiste con otras personas en régimen de sociedad y que en ese

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 98.

⁵⁷ MURILLO, J. I., “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), p. 866.

⁵⁸ POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 208.

⁵⁹ POLO, L., *Ética*, p. 75.

coexistir cada persona humana se perfecciona o empeora y con ello, al mismo tiempo, empeora o perfecciona la sociedad. No son dos entes independientes como postula el dualismo. La sociedad es “la manifestación de lo interior a los demás en régimen de reciprocidad”⁶⁰. La sociedad es la manifestación personal, es decir, interior, de la intimidad de cada persona, al resto de personas porque la persona sólo puede manifestarse a quienes también son personas. En este sentido ha de entenderse la afirmación de que no hay sociedad si no hay personas que se manifiestan como tales.

4. LA LIBERTAD TRASCENDENTAL POSIBILITA LA MANIFESTACIÓN PERSONAL

El *quién* —la persona— puede disponer de *lo disponible* de acuerdo con el *disponer* porque la persona *es* libertad en sentido trascendental. Ya se ha señalado que la coexistencia no se detiene, no es posible una identificación con lo que es en presente —el *disponer*— y, por consiguiente, cabe que sea más: está en continuo crecimiento. La persona no está determinada a ser lo que es y esto implica que el crecimiento de ella no es el mismo que el de la esencia. En torno a esta distinción surge la *libertad trascendental*, porque es posible distinguir la esencia del *esse hominis*, en tanto en cuanto que la persona dispone, según la esencia, de *lo disponible*. De ahí que la defensa de la libertad como un trascendental personal adquiera tanta importancia porque sólo se puede disponer si la persona es libertad en sentido trascendental, es decir, si es capaz de dotar de sentido a cada disposición de lo disponible que ha de perfeccionar.

Si la cuarta dimensión del abandono del límite mental se *demora* en la esencia del hombre, en el *disponer*, lo es porque depende de la libertad trascendental. Ésta posibilita la consideración de la esencia como el *disponer*, lo que implica de suyo algo de lo que se dispone y un *quién* que dispone. El hombre no dispone según necesidad, puesto que es libre e irreductible, por tanto dispone según la irrepetibilidad de su ser: responsabilidad intransferible. En este sentido “el ser libre no se limita a consistir, sino que dispone”⁶¹. Para la persona coexistir implica entre otras cosas disponer, o sea, perfeccionar, esencializar.

La persona dispone, pero no es suficiente que el hombre tenga la capacidad de disposición porque “su riqueza esencial no le está simplemente ads-

60 *Ibíd.*, p. 67.

61 POLO, L. *Sobre la existencia cristiana*, pp. 181-182.

crita”⁶², ha de dar una finalidad a ese *disponer*. Fin que, atendiendo a la consideración de que el hombre *es* libertad, sólo puede ser libre porque aunque son posibles diferentes finalidades de ese *disponer*, sólo cabe una en atención al origen del ser humano. La libertad trascendental supone que cada persona, por su carácter intransferible, puede libremente dotar a su disponer de una finalidad propia y en este sentido se afirmaría que se autorrealiza, pero la forja de la identidad personal sólo es posible en la búsqueda de la Identidad Originaria, aquel que da sentido a mi destinarme. Por consiguiente, debe disponer atendiendo a su ser libre. De acuerdo con esto, si la persona humana no fuera libre no podría disponer porque disponer de algo conlleva que sea una disposición libre y sólo así se puede aceptar la finalidad del disponer como un destinar.

El ser humano tiene que destinar el libre disponer de lo disponible porque ha de dar un sentido a su vivir. Este dar sentido a su vivir es posible porque el ser personal no sólo *tiene* libertad —en sentido categorial—, sino que *es* libertad —en sentido trascendental—. Polo afirma que “la designación de la esencia humana como disposición alude inevitablemente a la libertad como trascendental: a un ser que *es* libertad. Porque la libertad se convierte con el *además*. Si soy *además*, soy libre”⁶³. Ser libre significa disponer del yo, que la persona debe asumir como una tarea. Por eso la persona es libre de su propia naturaleza, porque no la *es* sino que la *tiene*.

5. LA DISPOSICIÓN SEGÚN ALTERNATIVAS Y OPORTUNIDADES

En el momento de actuar —de producirse la manifestación— el hombre dispone de alternativas y oportunidades. Como el hombre *es* libre la Manifestación está sujeta a alternativas. Polo define la alternativa como “lo susceptible de disposición libre”⁶⁴. La alternativa muestra que el hombre puede seguir distintas líneas de conducta porque es libre. Sostener que el actuar humano libre se manifiesta según alternativas conlleva afirmar que el hombre es un sistema abierto porque puede crecer o decrecer dependiendo de las alternativas que vaya eligiendo. El hombre es un sistema abierto porque es libre y eso significa que no está en equilibrio, que no es estático, sino dinámico puesto que nunca alcanzará el equilibrio en el tiempo. Esto es lo que se quiere expresar al decir que el hombre es perfectible, su equilibrio no se da en el

62 *Ibíd.*, pp. 181-182.

63 POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 200.

64 POLO, L., *La Solicitud Rei Socialis: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad*, p. 100.

tiempo porque su grado de perfección no tiene límite, siempre cabe más perfección.

Por consiguiente, caracterizar al ser humano como un sistema abierto, capaz de mejorar o empeorar en virtud de las diferentes alternativas que elija, significa que el actuar humano —el ámbito de la manifestación— está conectado con la ética porque “lo ético tiene un carácter de *alternativa*: se puede ser ético o no serlo”⁶⁵. La ética no está garantizada desde el principio “está sujeta a alternativa, por lo pronto, porque el hombre no la cumple si se le deja solo”⁶⁶. Que la alternativa esté sujeta a la ética significa que uno de los términos de la alternativa es mejor que el otro, ya que tiene mayor rendimiento y, por tanto, no es indiferente qué término se elija.

Como ya se ha señalado el sentido del disponer humano entraña un perfeccionamiento de lo disponible y un crecimiento personal, pero puede suceder que el hombre disponga de modo inconveniente y, como consecuencia, las alternativas pueden ser falsas o verdaderas. Mientras éstas aumentan la perfección de la persona, aquellas la disminuyen. La libre elección de una alternativa falsa no sólo redundan negativamente en la persona que se manifiesta, sino que origina un problema de coordinación entre las diferentes alternativas de todos los seres humanos que conforman la sociedad civil.

Por otro lado, según Polo, las verdaderas alternativas son aquellas que abren el horizonte⁶⁷, ya que contienen una sugerencia de infinitud. El ser humano no sabe lo que le puede deparar el futuro y en cada elección de una alternativa lo va concretando. Por eso la alternativa “no es cuestión de astucia o engaño”⁶⁸, sino de elegir lo mejor, lo que más le personaliza. La elección de una alternativa verdadera implica el mejoramiento de la persona porque a medida que va eligiendo conforme a lo que le conviene se optimiza como persona.

Toda alternativa tiene un carácter social porque como no existe un único autor de ellas es preciso la coordinación de las mismas que constituyen así un cierto sistema. La coordinación de las alternativas es necesaria para garantizar la consistencia de lo social, puesto que no toda alternativa implica una optimización de la persona. Polo llama gobierno a esta tarea de coordina-

65 *Ibíd.*, p. 81.

66 *Ibíd.*, p. 82.

67 Horizonte tiene aquí el sentido que señala Murillo: “el *ámbito* en el que se desarrolla la acción práctica del hombre”. Cfr. MURILLO, J. I., “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, p. 856.

68 POLO, L., *¿Quién es el hombre?*, Rialp, 5ª ed, Madrid, 2003, p. 88.

ción⁶⁹. De este modo, un buen gobierno es el que coordina correctamente las alternativas, con el fin de que cada persona, gracias a esa coordinación, elija aquellas alternativas que le permitan mejorar como hombre en el seno de la sociedad. Esta coordinación es necesaria para el buen desarrollo de la sociedad, en este sentido, la coordinación ha de respetar la consideración trascendental de la persona y no ha de impedir u obstaculizar el fin de cada persona.

El carácter sistémico de la persona implica también el carácter sistémico de la sociedad porque la consistencia de ésta depende de las alternativas de todos los seres humanos que la constituyen. De ahí que para Polo la sociedad, al igual que el hombre, constituya un sistema libre porque es susceptible de mejorar o de empeorar, es decir de prosperidad o de decadencia. Sostener la tesis de que la sociedad es un sistema libre entraña afirmar también que su consistencia es contingente —que no está asegurada— porque su conectivo es ético. En este sentido “la sociedad es cuestión de deber ser”⁷⁰. En definitiva, “las alternativas intensifican o debilitan la comunidad de personas”⁷¹, ya que las “alternativas falsas son aquellas cuya aceptación limita la sociabilidad o implica su degradación”⁷².

Por último, las alternativas son fruto de la inventiva humana que abre el futuro inventando y reinventando nuevas posibilidades. Esto posibilita distinguir las alternativas de las oportunidades. La primera diferencia se basa en que las alternativas comportan un uso más fuerte de la libertad porque son reglas de conexión entre los tipos. Con ellas el hombre encuentra posibilidades de mayor alcance que las oportunidades porque generan, mediante la inventiva, más posibilidades; mientras que las oportunidades más bien actualizan potencialidades. La oportunidad también, al igual que la alternativa, consiste en una cierta “apertura del tiempo humano hacia el futuro”⁷³. Se define como “un gran conjunto de cosas de las que se puede echar mano”⁷⁴. Según esto puede afirmarse que la oportunidad indica lo que el hombre intenta conseguir.

Hay una conexión entre la manifestación libre de la persona, según alternativas y oportunidades, y la noción de *tipo*, en la medida en que la manifestación conecta los tipos porque son el cauce de la manifestación. Por eso “la

69 Cfr. *Ibíd.*, p. 85.

70 POLO, L., *¿Quién es el hombre?*, p. 96.

71 MÚGICA, F., “Introducción” a *Sobre la existencia*, p. 18.

72 POLO, L., *¿Quién es el hombre?*, p. 83.

73 *Ibíd.*, p. 69.

74 *Ibíd.*, p. 70.

manifestación humana tiene que ver justamente con que cada persona posee un tipo que se ha de considerar respecto de su esencia”⁷⁵. Por tanto, “la manifestación del ser personal es modulada, ante todo, por los tipos”⁷⁶, ya que en cada hombre la naturaleza recibida de los padres está tipificada con unos rasgos.

6. LA RELACIÓN ENTRE EL ACTO DE SER Y LA ESENCIA

La relación entre la esencia y el acto de ser es de dependencia de aquella respecto de éste, de modo que “al conocer la esencia se conoce su *dependencia* respecto del ser”⁷⁷; mientras que el acto de ser no depende de la esencia. Esta cuestión es importante porque Polo distingue un doble perfeccionamiento del hombre, uno el que corresponde a lo disponible, mediante la virtud, es lo que hemos convenido en llamar la esencialización⁷⁸ y, otro, el de la persona, la optimización⁷⁹, que consiste en el crecimiento irrestricto de los trascendentales personales mediante la libre destinación de quienes somos⁸⁰. Según este doble crecimiento es pertinente aclarar que el perfeccionamiento de la esencia no es el fin de la persona. El olvido de la consideración trascendental de la persona provoca que se considere la esencialización como el fin de la persona.

La persona y la esencia no se pueden identificar porque el hombre no es la Identidad Originaria, dado que el ser humano se caracteriza porque comienza a ser. Precisamente por esto, es preciso sostener la dualidad que conforma el acto de ser, la persona, y la esencia. Por otro lado, puesto que no se pueden identificar tampoco es correcto afirmar que el *esse* es la actualidad de la esencia⁸¹ porque ser no es constituir una esencia. La distinción entre estas dos identidades implica que son duales, lo que asimismo supone que una es superior a la otra porque en toda dualidad hay un miembro superior y otro inferior. En este caso es la persona el miembro superior y la esencia el inferior. Esto permite concluir que el perfeccionamiento de la esencia es recabado por la

75 POLO, L., *Ética*, p. 77.

76 *Ibíd.*, p. 78.

77 PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, pp. 334-335.

78 Cfr. POLO, L., *La esencia humana*, p. 70.

79 Cfr. POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 121.

80 Cfr. RIAZA, C., “Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), pp. 985-991.

81 Cfr. GARCÍA, J. A., *Principio sin continuación*, Universidad de Málaga, 1998, p. 123.

persona, puesto que el crecimiento en la esencia es *crecimiento en el esse*, aunque no se pueden confundir.

La dualidad conformada por la persona y la esencia indica, en primer lugar, la dependencia que existe entre ambas. Esta relación de dependencia se advierte profundizando en el sentido de la *manifestación*. La dependencia conlleva que en la relación una es superior a la otra. En este sentido, la persona se manifiesta según la esencia, según lo que la persona es, es decir, atendiendo a su específico modo de ser. La realidad apuntada por Polo de que la persona se manifiesta a través de la esencia ha de implicar necesariamente la superioridad de la persona respecto a la esencia. Esa superioridad supone la dependencia de la esencia humana respecto de la co-existencia. Precisamente esta dependencia de la esencia es lo que permite describirla como el *disponer*, que remarca la superioridad y la dependencia respecto del *quién* que dispone. Esa dependencia implica que la coexistencia es superior a la esencia; es decir, que no es posible sin la persona. En definitiva, la persona es superior a la esencia porque ésta no se entiende sin aquella.

Por otro lado, esa superioridad implica también que la esencia no es la réplica de la coexistencia; que la manifestación manifiesta al *quién* que se manifiesta y, por tanto, el *quién* que se manifiesta es distinto de la manifestación. Asimismo, es preciso advertir que en las dualidades, lo superior se entiende sin lo inferior, pero lo inferior no se entiende sin lo superior. Por tanto, la esencia es inexplicable sin su referencia al acto de ser personal. Además, esta dependencia indica que la persona no coexiste con su esencia porque ésta no es ninguna persona.

En cuanto a la cuestión de por qué la esencia depende de la persona, Polo afirma que la esencia “es *de* la persona”⁸². El uso de la preposición *de* indica la dependencia de la esencia respecto de la persona. Las razones que confirman ese depender son:

1. La persona es quien dispone.
2. El ser como acto no es complementado con la esencia porque ésta no le añade nada a la persona.
3. Dios es el *Ipsum Esse Subsistens* que significa *Esse Originarium*⁸³, es decir, que en Él no hay distinción entre el acto de ser y la esencia.

La dependencia señalada de la esencia respecto de la persona significa que la persona no *es* su esencia. Esta relación de dependencia implica que la per-

82 POLO, L., *La libertad trascendental*, p. 74.

83 Cfr. POLO, L., *La libertad trascendental*, p. 42.

sona tiene la esencia, lo que no supone que esté subordinada a aquella o dependa de modo causal de la persona. Ese *tener* la esencia lo es a modo de dependencia y por eso es considerada como el *disponer*. No es un *tener* que implique disposición, puesto que la persona no dispone de su esencia, esto es el intento moderno de autorrealización. Esta no identificación entre la esencia y el acto de ser implica que el disponer sea libre en un sentido trascendente porque dispone según la esencia a través del hábito. En este orden “la libertad personal se extiende a la esencia del hombre a través de los *hábitos*, de acuerdo con la potencialidad de esa esencia realmente distinta del co-ser humano”⁸⁴.

En cuanto a las consecuencias que se derivan de la dependencia que se ha establecido entre la esencia y el acto de ser, cabe destacar algunas. En primer lugar, el crecimiento de la esencia es incrementable, sin límite, porque ningún ser humano puede saturar el crecimiento por medio de la virtud y del hábito. La esencialización no acaba; nadie puede encarnar el ideal humano y la esencia humana con toda su perfección. En este sentido, “la *esencia* del hombre es incrementable indefinidamente (nociones de *hábito* y *virtud*). Ningún hombre la puede saturar. Por tanto, ningún humano, ni tampoco la totalidad de ellos, coincide con la *humanidad*. Pero también, ningún hombre se reduce, o se subordina, a la humanidad, porque la *esencia*, aun perfecta, es inferior a la *persona*, al *acto de ser* que cada uno es”⁸⁵. Por eso ha de concluirse que nunca acabamos de ser hombres perfectos; siempre cabe un mayor perfeccionamiento de la esencia.

En segundo lugar, esa dependencia consiste en una tarea en forma de conquista “porque la esencia del hombre sólo es en tanto que crece (si no creciera, no dependería de la persona, y si ese crecimiento no fuera libre, no pasaría de ser el de un organismo corpóreo)”⁸⁶. Por eso la esencia del hombre es “un cometido de la libertad que dura toda la vida, a saber: la conquista creciente de la dependencia de lo humano respecto del ser personal”⁸⁷. Precisamente esta tarea consiste en disponer de *lo disponible*, en la esencialización del ser humano, que se traduce en ser cada vez más humanos, en mejorar aquello de lo que se dispone. Esta tarea no se agota con la disposición traducida en términos de esencialización, sino que es necesario además que cada

84 POLO, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, p. 118.

85 SELLÉS, J. F., *La persona humana. Núcleo personal y manifestaciones*, p. 19.

86 *Ibíd.*, pp. 78-79.

87 POLO, L., *Ética*, pp. 78-79.

ser humano le dé un sentido a esa disposición porque toda disposición tiene un fin que explica el porqué de la disposición.

En tercer lugar, ese depender de la esencia respecto de la persona permite la distinción entre el *quién*, que se manifiesta, y la manifestación, lo que posibilita entrever que la manifestación pertenece al ámbito de la esencia y que, por tanto hay que sostener una perfección de la esencia distinta del crecimiento que le corresponde al *esse hominis*. Esto permite un ir más allá del *yo*, un crecimiento de la persona. Ningún hombre agota la especie humana porque es persona y, por ello ninguna persona *es* la esencia humana, ya que la esencia no es la perfección de la persona, lo es de la naturaleza. Por eso hay un crecimiento más alto que la esencialización porque “la persona no se agota en su disponer, que más bien para ella supone una cierta *detención*, un detenerse”⁸⁸. En conclusión, “la persona no se reduce a su esencia, el ser personal es aportante y va más allá del tener en la forma de dar”⁸⁹. La persona no sólo dispone, sino que aporta con aquello de lo que dispone.

En cuarto lugar, la persona no agota la especie humana porque “no está finalizado por ella, la radicalidad de su acto de ser hace que esté por encima de su especie gracias a la radicalidad de su libertad. Por eso, el individuo humano o es potencial, no está en el orden esencial, sino que la persona es superior, ya que está más allá del nivel predicamental”⁹⁰. En el fondo, esta inagotabilidad significa que es un *quién*, más que un *qué*. En cada ser humano se reparte la especie humana, precisamente por ello no hay dos humanos iguales. En este sentido ningún hombre agota la especie porque “la inteligencia comporta la desespecialización desde el punto de vista de las tendencias naturales, porque ella misma es la suspensión de toda tendencia natural y subordina el tender al saber”⁹¹. No hay dos inteligencias iguales.

En quinto lugar, la superioridad de la persona respecto a la esencia implica que la persona no es pura coexistencia porque tiene por compañero inseparable a la esencia⁹², sin que eso lleve a la confusión de considerar que coexiste con ella. Efectivamente, coexistir es sólo propio de las personas, la esencia no coexiste. Por tanto, si la persona no es pura coexistencia, entonces no es independiente como si fuera un fundamento aislado. No puede ser independiente porque la persona no se da a sí misma el ser, ya que “su ser depende de

88 FALGUERAS, I.; GARCÍA, J. A y YEPES, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, p. 57.

89 FRANQUET, M^a. J., “La posibilidad factiva”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), p. 571.

90 POLO, L., *La esencia humana*, p. 10.

91 POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, p. 237.

92 Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 520.

Aquel de quien se lo ha otorgado”⁹³. Por tanto, el sentido último de la persona no depende de sí misma, sino de Aquel que es su fin. La autorrealización está en el nivel esencial y, por consiguiente, no puede ser el sentido personal del hombre, por lo que hay un fin mayor que la propia esencialización: la felicidad.

Por último, en la relación entre el acto de ser y la esencia, como en cualquier dualidad, el miembro superior de la dualidad recaba para sí el crecimiento del inferior, pero el crecimiento del miembro superior de la dualidad, en este caso de la persona, favorece al miembro inferior, que es la esencia, por eso en atención a los cuatro radicales que son la persona cada uno de estos se dualiza con la esencia⁹⁴:

1. Respecto de la coexistencia, ésta se manifiesta según la esencia. Por eso es la *manifestación* de aquella.
2. La libertad trascendental se dualiza con la esencia porque dispone según ella.
3. La radicalidad del intelecto se extiende a la esencia, siendo ésta *iluminación intelectual*.
4. Y la radicalidad del amar se dualiza como *aportación*.

La distinción señalada entre acto de ser y esencia confirma un doble perfeccionamiento, el de la esencia, mediante la adquisición de hábitos, y el de la persona, que recaba para sí el perfeccionamiento de la esencia, pero no se queda en él. La superioridad de la persona incide en que tiene la tarea de destinar su esencia, de dar un sentido a la esencialización o perfección de lo natural recibido.

7. INSUFICIENCIA DE LA VIRTUD COMO SENTIDO ÚLTIMO DE LA VIDA

La ética dirige la actuación humana, por lo que no está en el nivel personal, no es trascendental, sino predicamental⁹⁵. La ética es de la esencia porque es una manifestación de la libertad. Sostener que la virtud es el bien supremo del ser humano es una tesis estoica, pero no cristiana⁹⁶. Esta conclu-

⁹³ *Ibíd.*, p. 449.

⁹⁴ Cfr. PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, p. 145.

⁹⁵ Cfr. SELLÉS J. F., *Antropología para inconformes*, p. 360.

⁹⁶ Cfr. POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, (ed.), Euns, Pamplona, 2005, pp. 260-261.

sión se desprende de la consideración de la virtud como el perfeccionamiento de la naturaleza, pero por el carácter dual del hombre no es el fin último que le corresponde a la persona porque es un medio, que está al servicio del amor. Esto confirma que la virtud no es el fin de la persona, sino el fin de la naturaleza⁹⁷.

Esta insuficiencia de la virtud proviene de que “el bien es el objeto de la voluntad, pero como la voluntad pertenece a la esencia humana, no al acto de ser, no es ella la que puede llevar al hombre a su perfección”⁹⁸. Además, si la virtud no se cultiva para la trascendencia pierde su sentido⁹⁹. Esto nos lleva a postular que el fin de la persona no es el bien, es la felicidad, evidentemente, el bien contribuye a alcanzarla, pero es insuficiente. Lo más elevado en la esencia es la virtud, pero por el carácter dual, la persona libre dispone “en orden a una destinación, a un otorgamiento”¹⁰⁰ y es éste el fin más alto que le compete. Este fin es la felicidad que consiste, según Polo, “en la posesión de lo que conviene más adecuadamente sin temor a perderlo”¹⁰¹. En este sentido, afirma que la culminación de la felicidad es “amarse como amante precisamente por saberse amado”¹⁰².

No es pertinente explicar por qué la felicidad es el sentido último de la vida humana, aunque sí parece más oportuno aclarar en qué consiste. Antes de proceder a ello, conviene tener presente que la pregunta por el sentido de la vida remite a otra sobre el sentido último de la libertad humana, para qué es libre el ser humano. Se trata de una consideración positiva de la libertad, por eso es insuficiente dar respuesta de por qué el ser humano *tiene* la libertad, ya que no sólo la *tiene*, sino que al considerarla de modo trascendental también la *es*. El acto propio de la libertad trascendental es amar “porque su plenitud está en la unión de amistad para la que Dios le ha creado, a la que Dios lo destina, con la sola condición de que el hombre quiera”¹⁰³. La persona “no

97 Cfr. POLO, L., “La coexistencia del hombre”, p. 44.

98 CORAZÓN, R., “Eudaimonía y destino”, *Studia Poliana*, nº 2, Pamplona, 2000, p. 183.

99 Cfr. IZAGUIRRE, J. M., y MOROS, E. R., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 197, Pamplona, 2007, p. 130.

100 CASTILLO, G., “El crecimiento de la vida humana. La temporalidad y el futuro en la antropología poliana”, *Futurizar el presente*, p. 21.

101 POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, p. 125.

102 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 208.

103 CARDONA, C., *Ética del quehacer educativo*, (ed.), Rialp, Madrid, 2001, p. 91.

sólo ama (*acto* de querer) o *posee* amor en su voluntad (*virtud*), sino que *es* amor”¹⁰⁴.

Entonces, ¿en qué consiste el sentido de la vida? La respuesta más plausible es que es una “destinación que nunca acaba, que no se cumple plenamente nunca porque no es un ‘estado’ sino la actividad más propia del ser personal”¹⁰⁵ porque afecta al *ser del hombre*. Esta destinación es una llamada cuya iniciativa no le corresponde al hombre, sino a Dios lo cual implica que el ser del hombre no es idéntico consigo mismo porque existe en él un trasfondo más original y radical que él: la intimidad, que es una interioridad abierta.

Debe quedar claro que “lo que hacemos condiciona intrínsecamente nuestra destinación”¹⁰⁶, aunque la búsqueda del destino se hace libremente, mirando el Origen, por eso el hombre es imagen de Dios. El destino es algo que no está dado de antemano, en el caso del ser humano el destino de nuestro ser coincide con el sentido de la vida que radica en la destinación de aquello que somos, la esencialización, y de quiénes somos, la optimización de la persona. Por eso destinar la propia perfección implica amar, que es lo más propio de la persona. Se trata de amar a la persona que colma nuestro amor: Dios.

La consideración de la ética como el sentido último del vivir supone un reduccionismo del sentido del ser personal que conlleva algunas implicaciones antropológicas. La primera, el olvido de la consideración trascendental de la persona; segunda, la imposibilidad de alcanzar los trascendentales personales propuestos por la antropología trascendental de Polo. Esto provoca, por ejemplo, que el amar se reduzca al ámbito de la manifestación sin que acontezca la donación personal. Tercera, no se conoce para qué es necesario ser buenos: no se descubre la esperanza. Quinta, se ignora el fundamento último de la ética porque para saber cómo se debe actuar es preciso, previamente, saber cómo es el hombre.

La persona humana tiene en cuenta el destino que espera para organizar su vida histórica¹⁰⁷. La ética consiste en ese modo de organizar la vida histórica¹⁰⁸. Por tanto, la ética debe estar al servicio del fin último del ser humano,

104 SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 331.

105 CORAZÓN, R., “Eudaimonía y destino”, p. 183.

106 POLO, L., *La interpretación socialista del trabajo y el futuro de la empresa*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, nº 2, Pamplona, 1987, p. 161.

107 La vida histórica es la vida vivida por el viviente, que equivale a la vida añadida o a la vida biográfica. Estos tres términos designan lo mismo.

108 Cfr. SELLÉS, J. F., *La persona humana. Núcleo personal y manifestaciones*, p. 84.

aunque es preciso remarcar su insuficiencia porque es guía para el actuar humano, pero no es guía del ser, ya que la felicidad, el fin último del ser humano, es del orden del ser.

8. LA LIBRE DESTINACIÓN DE LA ESENCIA

Hay dos cuestiones relevantes que deben aclararse antes de profundizar en esta cuestión. En primer lugar, que la destinación de la esencia es algo exclusivo del ser humano, lo cual equivale a resaltar que ha sido creado por un acto de predilección. En segundo lugar, en qué consiste *destinar* la esencia.

Los seres humanos han sido creados “en orden al mantenimiento de la predilección, es decir, en orden a un *destinarse*”¹⁰⁹. Lo que Polo quiere resaltar es que la criatura humana ha sido creada por un acto de predilección o de amor divino. Al mismo tiempo ese destinarse lo expresa Polo de un modo muy gráfico: “nosotros llevamos nuestro existir a cuestras, hemos de sacarlo adelante”¹¹⁰. Destinarse, en el fondo, es el modo de expresar la realidad que consiste en la *obligación* que tiene el hombre de dar un sentido a su vivir. Este sentido no es la virtud que es insuficiente por estar en el plano de la esencia, pero tampoco es un autorrealizarse no es procedente porque “vivir es perfeccionarse, no realizarse”¹¹¹. La perfección humana no está dada con anterioridad, como si fuera un ideal que se deba alcanzar y, sobre todo, no es la misma en cada ser humano.

El ser humano se destina porque dispone libremente y tiene que dar un sentido a su disponer, pero ¿cuál es el destino que debe dar a su disponer?; es decir, ¿cuál es el destino del vivir? Según los clásicos es la perfección, aunque Polo emplea otra palabra: *optimación* porque para él “vivir es optimizarse”¹¹². La palabra *perfección* es el modo de denominar el grado de mejoramiento de las facultades humanas, pero usar el mismo término para referirse al crecimiento de la persona es insuficiente y por eso es preferible hablar de *optimación*. En el fondo, lo que se pretende es establecer una distinción entre el modo de mejorar de las facultades humanas y el de la persona que, puesto que no es el mismo, es oportuno distinguir también la manera de referirnos a cada uno de ellos, evitando así posibles confusiones. Esta distinción

109 POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Eunsu, 2ª ed, Pamplona, 1995, p. 221.

110 POLO, L., *Ética*, p. 64.

111 POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 121.

112 *Ibid.*, p. 121. En realidad la expresión más adecuada sería “vivir es optimizar la propia esencia” porque el *se* hace referencia a la esencia y el vivir para la persona es crecer como tal, no sólo la perfección de lo disponible.

terminológica evidencia que *optimizarse* es más que *perfeccionarse* porque la persona es más que la esencia.

Esta *optimización* de la persona no tiene fin porque el ser humano es un sistema abierto que “está embarcado en el proyecto de sí mismo, de acuerdo con el cual llegará a un óptimo. Pero ese óptimo no está dado en el tiempo y, en rigor, no es homeostático”¹¹³. Por eso “todos los crecimientos de que el hombre es susceptible son finitos, salvo uno, que es precisamente su propio perfeccionamiento como hombre”¹¹⁴.

En este sentido la destinación humana “es corresponder al amor de Dios”¹¹⁵ que no tiene fin porque siempre se puede amar más. El crecimiento personal consiste en un crecer de los trascendentales personales, o sea, en un coexistir más, en un ser más libre, en un conocer más y en un amar más. En atención a la jerarquía de los trascendentales el más alto es el amar, por tanto, el crecimiento humano radica, principalmente, en amar más. Surge de inmediato la pregunta de a quién se debe amar más; la respuesta también es inmediata a Aquel que colma plenamente el amar personal, la réplica que la persona no encuentra en su intimidad y que busca: Dios. Como Él nos amó primero el destino humano es un corresponder a ese amor.

113 *Ibid.*, p. 116.

114 *Ibid.*, p. 110.

115 CORAZÓN, R., “Eudaimonía y destino”, p. 187.

CAPÍTULO II

LO DISPONIBLE PERFECCIONABLE: LA NATURALEZA HUMANA

En este capítulo nos centraremos en el estudio de la naturaleza y su modo de autoperfección, aunque no nos vamos a extender en el estudio de ésta a través de los hábitos. Es pertinente en este punto distinguir lo disponible del disponer, aunque lo disponible está incluido dentro del *disponer*, puesto que la naturaleza pertenece a la esencia, pero sin confundirlos, por eso el *disponer* no es disponible, aunque “a través del trato con lo disponible el disponer se mejora, pero no por ello se hace disponible”¹. Precisamente es posible no caer en la confusión porque lo disponible puede ser perfeccionado, pero la esencia es la detención, por eso no se puede disponer de ella.

La persona perfecciona lo disponible, pero sin olvidar que nunca se va alcanzar la perfección absoluta de lo disponible porque eso sería no admitir la carencia de réplica y tratar de reducir el existir a una autorrealización, en la forma de una identificación del acto de ser con la esencia. La carencia de réplica significa que la persona si quiere conocer quién es, no puede encontrar en su interior la réplica de sí misma porque la coexistencia está siempre por alcanzar. La persona no es, sino que será, puesto que nunca es lo que es, sino que siempre es *además* de lo que es, lo que indica que, en definitiva, puede seguir creciendo: no para de crecer.

La persona no puede ser conocida como objeto que aparece ante el conocimiento objetivo porque la persona no es algo estático, sino que es *además*, crece y sigue creciendo. No puede ser considerada como un objeto, por eso el único modo de conocerla es alcanzándola mediante el abandono del límite mental. La persona no comparece ante el conocimiento porque no hay una réplica objetivada de la persona, por eso se repite que la persona carece de réplica.

¹ POLO, L., *La libertad trascendental*, p. 56.

Asimismo, Polo advierte que la carencia de réplica no es definitiva² porque la persona ha de saber cuál es el sentido de su vida y para ello ha de conocer quién es y para qué está aquí. La carencia de réplica indica que el sentido de la vida no es una autorrealización entendida como una culminación de la persona porque no se estaría respetando el carácter de *además* de la persona. La autorrealización³ es un proyecto de identidad personal, de reconocimiento⁴, de identificación entre la esencia y el acto de ser personal, lo que en el fondo equivale a un intento de *disponer* de la propia esencia⁵.

En cuanto a la caracterización de *lo disponible* cabe afirmar que la persona dispone de su naturaleza, en concreto, de la individualizada en cada ser humano. Dado que cada persona es irreductible a cualquier otra, lo que indica que no hay dos personas iguales, el *modo de disponer de lo disponible* es diferente según cada persona. Por eso hay tantos modos de disponer según la esencia como personas hay porque a cada uno le corresponde uno diferente. La explicación de este punto requiere tratar la noción de *tipo* según el planteamiento propuesto por la antropología trascendental. También es pertinente advertir que las personas no disponen de lo mismo, puesto que aunque todos los hombres tienen la naturaleza humana, no la *tienen* del mismo modo, ni disponen de las mismas características naturales, por eso las personas también se distinguen por sus rasgos típicos. Por tanto, cada ser humano es un tipo humano diferente en función de sus rasgos típicos, es decir, según de lo que disponga. Por eso los seres humanos son iguales en cuanto que son hombres, tienen la naturaleza humana, pero diferentes porque son personas irreductibles y porque se distinguen según lo que dispongan. En definitiva, la noción de *tipo* que establece la antropología trascendental permite una primera diferenciación de las personas, en cuanto a lo natural recibido.

Polo recurre a la noción de tipo humano para afrontar la problematicidad social del hombre⁶. La sociedad humana es una sociedad de tipos porque es la conexión de los diversos tipos humanos. Conexión que no está garantizada de antemano porque la sociedad depende de la persona⁷ y, como ésta es libre, la

2 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, p. 202.

3 La inconveniencia de la *autorrealización* como término para nombrar el crecimiento personal se explica en. POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, pp. 189-197.

4 El reconocimiento de uno mismo sólo se encuentra en Dios. Cfr. GARCÍA, J. A., *Principio sin continuación*, p. 188.

5 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 17.

6 Cfr. POLO, L., *Ética*, p. 80.

7 Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 392.

consistencia de aquella no está asegurada, sino que se garantiza con la ética⁸, que es “la clave de la consistencia social”⁹. Una aclaración oportuna: el vínculo de la sociedad no puede ser el amor, que está a nivel personal, sino la ética¹⁰, que está en el nivel esencial.

También es válida esta noción de *tipo* humano para la cuestión de la intersubjetividad que no puede reducirse a una simple relación entre individuos, sino que debe ser entendida como un coexistir entre personas. Por otro lado, cada tipo humano se destipifica por los hábitos¹¹, de modo que surge una segunda diferenciación, la que se establece a nivel esencial, según la perfección de lo natural. Aún así la diferenciación más radical es la que Polo establece acudiendo a la consideración trascendental de la persona. La persona no es única porque coexiste con otras, con las que se comunica. Esa comunicación no es entre individuos sino interpersonal porque la coexistencia es entre personas y no entre individuos.

La cuestión de la intersubjetividad es relevante tratarla porque las relaciones personales se manifiestan a través de la esencia, pero son entre personas, aspecto que no se debe olvidar. Este empeño por la correcta comprensión de las relaciones personales es pertinente porque hay mucho en juego: la distinción entre el yo y la persona. Si la intersubjetividad se estableciera entre individuos, no cabría la consideración trascendental de la persona porque estaría abocada a algo inferior a ella. Por tanto, la tesis de la intersubjetividad, postulada por la filosofía moderna, que la entiende como relación entre sujetos, es insuficiente porque *sujeto* es una consideración general, que no alcanza el tratamiento de la persona como un quién irreductible a otro porque los sujetos son aislados, no coexisten.

La consideración trascendental de la persona como coexistencia implica diferentes consecuencias en la relación entre las personas. No se trata de ir enumerándolas ahora, aunque algunas irán surgiendo a lo largo de este capítulo. Sí que es preciso aclarar que la defensa de la relación interpersonal implica que no se trata de una relación propia del ámbito manifestativo, o sea, de la esencia, puesto que así serían las relaciones entre individuos, sino que esas relaciones se dan en el nivel del acto de ser personal, pero se manifiestan

8 Para profundizar en esta cuestión Cfr. MÚGICA, F., Introducción a Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, (ed.), Euns, Pamplona, 2006.

9 POLO, L., *¿Quién es el hombre?*, p. 114.

10 En SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, pp. 397-400, puede encontrarse un estudio sobre la insuficiencia de los vínculos sociales en el nivel manifestativo distintos de la ética.

11 Cfr. RODRÍGUEZ, A., “La conexión de los tipos ideales sociales”, *Studia Poliana*, nº 57, Pamplona, 2005, p. 103.

en el nivel esencial. Esto es así porque el ser humano es un ser dual y la manifestación de la persona expresa la persona.

La diferencia entre la naturaleza y la esencia queda expresada con la distinción apuntada entre vida recibida y vida añadida. La perfección que se añade a la dotación natural inicial es la esencia. Esta distinción entre vida recibida y añadida implica la necesidad de distinguir a su vez el viviente —la persona— de la vida. Esta perfección de la naturaleza no es el sentido del hombre porque no se puede conformar con ser más humano, ya que se soslayaría el crecimiento de la persona que es superior al de la esencia. El modo en que la naturaleza se perfecciona manifiesta que es del orden del *tener* y no del ser.

1. LA NOCIÓN DE TIPO HUMANO

El tipo humano es lo natural recibido. De modo que cada quien personal se distingue de los demás, en un principio, en cuanto que su naturaleza participa más o menos de la esencia. En este sentido lo que cada quien recibe es diferente; lo disponible es distinto en cada quien, lo que conforma un tipo humano diferente. De este modo lo que cada persona ha de perfeccionar parte de un punto de partida que es el tipo humano. En este sentido, es pertinente señalar que el grado de perfección que cada persona puede lograr depende en primera instancia del tipo humano que es, varón y mujer, y de cuáles sean las características que conforman ese tipo humano.

La noción de *tipo* se puede estudiar en un doble sentido, primero desde la sociología iniciada por Platón, en la que se detiene de modo especial Max Weber y, segundo, según la antropología, porque se considera que la distinción tipológica se establece a nivel de la naturaleza, dentro de la esencia. El sentido antropológico es el que realmente nos interesa para establecer la diferenciación entre el varón y la mujer, que es la primera tipología que acontece en el ser humano. Para la explicación de este segundo sentido se acudirá a la antropología trascendental de Polo y el desarrollo que realiza de esta noción.

Desde el punto de vista sociológico la noción que propone Weber es una generalización, que no es real¹² porque es un tipo ideal, es decir, es “un concepto construido racionalmente con el que se trata de explicar los rasgos esenciales de un fenómeno frecuente”¹³. El problema de esta consideración,

12 Cfr. RODRÍGUEZ, A., “La conexión de los tipos ideales sociales: Polo en diálogo con Max Weber”, p. 95.

13 *Ibíd.*, pp. 95-96.

según Polo, es que Weber entiende las distinciones tipológicas como nociones generales, desligadas de la completitud esencial, lo que conlleva que se pierda la dualidad en la unicidad¹⁴. Esta caracterización del *tipo* no es adecuada porque olvida que en cada ser humano se realiza un tipo singularizado, de modo que cada persona humana es un tipo diferente¹⁵.

La caracterización de Weber tampoco es acorde con la consideración trascendental de la persona por varios motivos. En primer lugar, porque el tipo, según este sentido sociológico, es cognitivista, lo que a su vez implica que la actividad cognoscitiva es constituyente. Por otro lado, este carácter cognitivista “hace que los individuos se reduzcan al tipo de que se trata, mientras que en el caso de Polo no cabe tal reduccionismo”¹⁶. Este reduccionismo de la caracterización weberiana consiste en que se trata de una identidad que se interpreta como fundamento. La identidad no puede ser entendida como fundamento porque tal identidad debería fundar algo de modo necesario dado que lo que se considera fundamento lo es porque funda, sino no podría ser fundamento. Para Polo la Identidad ha de ser Originaria, sin necesidad de ser origen de nada.

La noción de tipo de Weber olvida la dualidad, característica que también existe a nivel de los hábitos, puesto que hay que distinguir los hábitos naturales de los adquiridos. En este sentido, Polo advierte que los hábitos adquiridos están por encima de los tipos naturales y destipifican el tipo natural recibido. Esto es así porque la esencia humana es capaz de perfeccionarse en su carácter natural, a partir de la naturaleza recibida, y esto es la noción de hábito¹⁷. Polo afirma que el hombre “es esencia de suyo; y es esencia porque es capaz de hábitos, porque es una naturaleza cuyas potencias son perfectibles de suyo”¹⁸.

En segundo lugar, esta interpretación sociológica de los tipos es incompleta¹⁹ porque Weber no llega a la consideración de la esencia del hombre ya que para él los tipos son independientes entre sí. La esencia humana es lo común a las personas porque toda persona humana tiene la naturaleza humana, por eso no se puede postular una independencia entre los seres humanos

14 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, p. 164, nota 32.

15 POLO, L., *La esencia humana*, p. 84.

16 RODRÍGUEZ, A., “La conexión de los tipos ideales sociales: Polo en diálogo con Max Weber”, p. 94.

17 Cfr. POLO, L., *Persona y libertad*, Eunsá, Pamplona, 2007, p. 89.

18 *Ibíd.*, p. 90.

19 Cfr. POLO, L., *La esencia humana*, p. 86.

ya que hay algo común entre todos. Esto conlleva no entender que la persona humana, en cuanto que *persona*, se relaciona porque es una intimidad abierta, que se abre a los demás. Esta caracterización sociológica comporta que se pierda lo específico de cada tipo y que se caiga en una generalización que “no tiene en cuenta el carácter singular del tipo”²⁰. Por tanto, se puede concluir con Polo que “los seres humanos guardan relaciones según su esencia y también a través de los tipos”²¹. Por encima de este tipo de relaciones cabrían las personales, la segunda dimensión de la existencia²².

Respecto a la consideración antropológica de la noción de *tipo* que lleva a cabo Polo, lo primero será reseñar qué entiende por tipo. Según él, es “*el natural de cada uno*, su temple, su temperamento, el cariz de sus modos de disponer, la esencia es la finalización de *el natural* desde la persona y en atención a ella, es decir, la organización que hace coherentes los rasgos del tipo”²³. Segundo, Polo distingue un doble sentido de la noción de *tipo*. El primero, radica en la diferencia entre el tipo varón y el tipo mujer, lo que Polo denomina la distinción tipológica básica²⁴. La condición sexuada genera una dualidad típica porque en la especie humana la diferencia sexual es mucho más acentuada que en las otras, principalmente por las connotaciones espirituales. Este sentido integra lo biológico, lo psicológico y lo social. Este modo de considerar el *tipo* no es lo que en sociología se entiende por tipo humano²⁵. El segundo, que cada mujer y cada hombre es un tipo. Cada persona, por su carácter irreductible, que la hace irrepetible, es un tipo diferente; por eso es válida la tesis antes mantenida de que hay tantos tipos como personas humanas porque biológicamente ningún tipo humano agota la especie.

En definitiva, no debe confundirse la noción de *tipo* propuesta por Polo, que sirve de puente entre la biología, la esencia y la persona con la tipología típica de la sociología²⁶, porque los rasgos típicos son rasgos de lo específico

20 *Ibíd.*, p. 83.

21 *Ibíd.*, p. 88.

22 Cfr. POLO, L., “La coexistencia del hombre”, en *Inmanencia y trascendencia, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas*, Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, 1991, vol. I, pp. 34-46. Son tres las dimensiones de la coexistencia: el ser humano coexiste con el universo, con las demás personas y con Dios.

23 POLO, L., *Ética*, p. 78.

24 Cfr. POLO, L., *La esencia humana*, p. 85.

25 El tipo sociológico sirve para diferenciar un individuo dentro de un grupo de individuos. Esta noción fue utilizada por Platón y en la sociología moderna es característica la tipología de Weber. Cfr. POLO, L., *La esencia humana*, p. 83.

26 Cfr. RODRÍGUEZ, A., “La conexión de los tipos ideales sociales: Polo en diálogo con Max Weber”, pp. 89-118.

en cada uno. Es pertinente señalar que la noción de tipo poliana implica que lo disponible a nivel natural ha de ser perfeccionado, como el punto de partida del crecimiento esencial: es el primer nivel de la diferenciación entre las personas, previa a la adquisición de hábitos. Por todo ello se puede afirmar que la diferenciación entre varón y mujer existe a nivel tipológico, en la naturaleza.

1.1. *Cada ser humano es un tipo*

El segundo sentido de la noción de *tipo* apuntada por Polo indica que cada hombre es un tipo, lo que significa que cada hombre realiza la especie de un modo diferente. Esto significa que cada ser humano no agota la especie, a diferencia del ángel²⁷ que sí la agota y a diferencia del animal que está subordinado a ella²⁸. El ser humano está por encima de la especie debido a la radicalidad de la libertad. La persona es libre y por ello puede mediante los hábitos adquiridos libremente destipificar el tipo humano recibido, es decir, destipificar la *parte* de especie humana que se encuentra en su tipo humano. Además, esta caracterización del tipo humano, que lo sitúa por encima de la especie, subraya que ningún ser humano la agota, lo que implica que nadie encarna la humanidad en su totalidad, ya que si acaeciese esto sólo existiría tal hombre. Asimismo, cabe concluir que nadie es perfecto como hombre.

Por otro lado, que no agota la especie humana, significa que ésta “se reparte”²⁹ entre los distintos hombres, es decir, que está distribuida entre ellos³⁰. Este hecho posibilita acudir a la noción de *tipo* para explicar que son modalidades de la especie, es decir, que cada tipo humano es una modalidad de la relación existente entre la naturaleza humana y la especie humana³¹. En este punto *modalidad* se refiere a una derivación del modo de ser que es la especie, de tal manera que cada tipo humano es un modo de ser diferente de la especie humana que se encarna en un ser humano diferente. Precisamente, por eso se puede afirmar que cada tipo humano es diferente sin que ninguno de ellos deje de ser humano porque son humanos de modo distinto.

27 Cfr. POLO, L., *Ética*, p. 75. La sociedad angélica es una pura jerarquía.

28 GONZÁLEZ, A. M., “Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo”, p. 677. Esta misma tesis que justifica la noción de tipo es la que sostiene Polo en la *Ética*, pp. 75-76: “La especie humana se distingue en tipos porque cada individuo no agota la especie: no está subordinado a ella, pero tampoco la agota”.

29 GONZÁLEZ, A. M., “Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo”, p. 677.

30 Cfr. POLO, L., *Ética*, p. 76.

31 Cfr. POLO, L., *La esencia humana*, p. 80.

El hecho de que cada persona humana constituya un tipo significa, en primer lugar, que la primera diferencia entre las personas, a nivel de la naturaleza, es la típica. En segundo lugar, que lo típico recibido es lo disponible que debe ser perfeccionado. En tercer lugar, que la perfección que cabe de los rasgos típicos recibidos es diferente en cada persona, ni tan siquiera es semejante en quienes tienen el tipo varón o el tipo femenino, puesto que cada persona es única e irrepetible. En este sentido, no se puede afirmar que las mujeres sean un tipo homogéneo, se puede generalizar “ese género para distinguirlo de otro tipo, pero eso es un tipo *generalizado*. Por lo tanto, no hay tipos reales completos, el tipo real completo es cada mujer y cada varón”³². En cuarto lugar, esta diferenciación implica una ventaja, puesto que se puede aprender del otro, que tiene algo específicamente superior y considerarle en ese aspecto un modelo a seguir. En quinto lugar, como cada persona humana es diferente actúa de modo distinto lo que implica que sea necesaria una cierta coordinación de esos tipos³³.

Además, la consideración de cada ser humano como un tipo diferente de los demás supone que esa diferencia deba ser respetada y que, por tanto, cada persona humana sea tratada no como si fuera un individuo, como uno más, de modo general, sino como una persona distinta de las demás. Al respecto, Múgica señala que “si queremos reconocer al otro como semejante, como ser personal, tenemos que advertir ante todo que las tipificaciones son cauces manifestativos del ser personal”³⁴.

La primera consecuencia que se deriva de la afirmación de que cada ser humano es un tipo es que no es posible establecer una jerarquía entre los tipos. El punto de partida para afirmar esto es aceptar que, dado que hay una pluralidad de personas de la misma especie, hay una pluralidad de tipos, lo que significa en palabras de Polo “que en algo una es superior a la otra y en algo la otra es superior a la primera”³⁵. Por este motivo es pertinente defender la igualdad de todos los hombres en cuanto que todos *tienen* la naturaleza humana, con independencia del sexo, y al mismo tiempo salvarse de caer en un igualitarismo porque la noción de *tipo* indica que cada persona es un tipo diferente, lo que imposibilita establecer una jerarquía entre ellos³⁶. Según Polo, “la especie está en todos, pero matizada de tal manera que algo de la

32 *Ibíd.*, p. 85.

33 Cfr. POLO, L., *Ética*, p. 76.

34 MÚGICA, F., “Introducción” a *Sobre la existencia*, p. 47.

35 POLO, L., *Ética*, p. 76.

36 Cfr. POLO, L., *La esencia humana*, p. 87.

especie está más desarrollado en un ser humano que en otro; y eso ocurre con todos, de tal manera que así se establece la igualdad, que no es igualdad numérica, sino igualdad de los que se deben mutuamente respeto”³⁷.

La causa de que no sea posible establecer una jerarquía entre los tipos radica en que el ser humano, a diferencia del ángel, no agota la especie, y por ello cada tipo humano es diferente a los demás lo que comporta que en algo es superior y en algo inferior a los otros³⁸. Esto es importante reseñarlo puesto que si no es adecuado postular la jerarquía en los tipos humanos, tampoco es apropiado sostener una jerarquía entre los tipos básicos, mujer y varón.

La segunda consecuencia es que cada ser humano convive con otros hombres porque la convivencia humana consiste en la conexión de los tipos. Por eso como hay diferentes tipos humanos “al abrírnos a los demás notamos más afinidad de carácter con unos que con otros”³⁹. Esta diferenciación típica permite establecer una división del trabajo teniendo en cuenta la diferenciación típica y sin perder de vista que los tipos se complementan. Por ello se puede afirmar que hay personas más aptas para un trabajo que otras porque poseen, ateniendo a su tipo humano, más capacidades o cualidades que le facilitan realizar mejor ese determinado trabajo. Esta diferenciación y complementariedad al mismo tiempo, entraña la necesidad de la coordinación de los tipos, siendo éste el mejor modo de lograr un mayor desarrollo humano y productivo.

Llegados a este punto es preciso aclarar cuál es la relación entre la esencia y el tipo para aclarar que los tipos se destipifican con los hábitos. Esto es relevante porque nos va permitir concluir que la perfección de lo natural recibido, el tipo, se realiza de modo distinto en el hombre porque cada ser humano no realiza su especie de igual modo. No hay, por tanto, un único modo de perfeccionar lo natural, sino tantos como personas. Por otro lado, la destipificación del tipo implica que el tipo es inferior a la esencia⁴⁰ porque ésta es la perfección de la naturaleza que se logra mediante los hábitos. Esta afirmación implica que los hábitos estén por encima de los tipos.

En este sentido es preciso esclarecer si es correcto postular un modo *masculino* y otro *femenino* de perfeccionar la naturaleza recibida. Según Polo, el tipo mujer no es homogéneo en todas las mujeres, no es el mismo en todas, sino que a lo sumo, en virtud de la semejanza de sus características típicas, se

37 *Ibíd.*, p. 87.

38 Cfr. *Ibíd.*, p. 87.

39 SELLÉS, J. F., *La persona humana. Núcleo y manifestaciones*, p. 201.

40 Cfr. POLO, L., *La esencia humana*, p. 83.

podría hablar de tipo *generalizado* femenino⁴¹ para distinguirlo del tipo varón porque la dualidad tipológica básica está conformada por el varón y la mujer. Con esto se concluye, por un lado, que el modo en que la mujer perfecciona su naturaleza se *asemeja*, en principio, más al de las demás mujeres que al de los varones y, por otro, que es oportuno diferenciar el modo *generalizado* masculino de perfeccionar la naturaleza del femenino.

Es preciso aclarar en este punto que, aunque pueda sostenerse un tipo *generalizado* masculino y otro femenino, dado que la perfección del tipo humano depende del acto de ser personal, la destipificación difiere en cada persona porque no hay dos personas iguales⁴². Polo indica que “cada mujer es cada mujer, y no sólo esencialmente, ni personalmente, sino típicamente; e igual el varón”⁴³, de modo que establece una triple diferenciación: la típica, la esencial y la personal.

La relación entre el tipo y la esencia es relevante porque cada ser humano se esencializa de acuerdo con los tipos, con lo natural recibido, que es lo que ha de esencializar o perfeccionar. Por tanto, para establecer la diferenciación entre las personas es preciso, en primer lugar, acudir a esta diferenciación típica, como punto de partida del posterior perfeccionamiento, porque para la esencialización es necesario tener en cuenta los tipos. De todas formas, Polo advierte que a medida que el ser humano se esencializa se van pareciendo más unos a otros que en el nivel de los tipos⁴⁴.

La distinción tipológica básica, que apunta Polo, varón-mujer, aparece como la primera dualidad a nivel esencial. Se ha de considerar como el punto de partida de las posteriores dualidades que surgen en la esencia. Esto significa, en primer lugar, que el resto de las dualidades humanas se organizan según el tipo varón o el tipo mujer; segundo, cada ser humano se perfecciona de modo diferente según pertenezca a la tipología básica varón o mujer. En este sentido, Polo habla de un modo *generalizado* masculino o femenino⁴⁵. Afirmar que las dualidades de la esencia se organizan según la tipología básica, no implica que deba establecerse una jerarquía entre los dos miembros de la dualidad, varón-mujer.

41 *Ibíd.*, p. 86.

42 Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 34.

43 POLO, L., *La esencia humana*, p. 85.

44 Cfr. *Ibíd.*, p. 87.

45 Cfr. *Ibíd.*, p. 86.

1.2. *La coordinación de los tipos humanos*

En el estudio de la manifestación se trató el tema de la relación entre las personas y se dijo que la convivencia exigía el respeto de los tipos porque hay que reconocer que el otro no es exactamente como yo⁴⁶. La convivencia no se impone, sino que es una manifestación encauzada⁴⁷. Para la convivencia en la sociedad que conforman las personas es precisa la coordinación de los tipos humanos porque cada persona es diferente a las demás en cuanto a su tipo humano.

Según Polo, la sociedad humana es una sociedad de tipos⁴⁸. Esto significa que cada persona, que se distingue también típicamente de las demás, aporta algo y, en esa medida, para que la sociedad funcione es necesaria la coordinación de los tipos: lo que Polo llama *cultura*⁴⁹. La coordinación de los tipos es necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad. Es preciso que la aportación de cada ser humano a la sociedad tenga en cuenta la diferenciación típica porque no todos están dotados igualmente de modo natural para desempeñar las mismas funciones sociales. La aportación no sólo ha de hacerse teniendo en cuenta el tipo, sino que ha de estar coordinada, se han de prever las diferentes aportaciones para alcanzar adecuadamente el fin de la sociedad: el bien común.

La cultura es el modo “de abordar el problema de la relación entre el ser personal y la especie”⁵⁰, sencillamente porque por *cultura* entiende la “coexistencia según la cual el hombre co-existe con la esencia del universo”⁵¹. La coexistencia de la persona con el universo es la primera dimensión de la coexistencia que señala Polo⁵². El ser humano coexiste con el universo con el encargo inmediato de perfeccionarlo porque sólo así mejorará como persona. Por tanto, la *cultura* es “la solución del hombre al problema que plantea que una pluralidad de personas comparta la misma naturaleza”⁵³. Esta pluralidad de personas implica necesariamente la existencia de una coordinación de los tipos para con ello mejorar el universo.

46 Cfr. *Ibíd.*, p. 87.

47 Cfr. POLO, L., *Sollicitudo Rei Socialis*, p. 98.

48 Cfr. POLO, L., *La esencia humana*, p. 87.

49 Cfr. POLO, L., *Ética*, p. 76.

50 POLO, L., “Doctrina Social de la Iglesia. Una representación sinóptica”, *Estudios sobre la Encíclica Centesimus Annus*, (ed.), Unión Editorial, Madrid, 1992, p. 120.

51 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 265.

52 Cfr. POLO, L., “La coexistencia del hombre”, p. 46.

53 MURILLO, J. I., “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, p. 861.

En definitiva, la cultura es una apertura de la persona, manifestada en el ámbito esencial, que se explica desde una apertura superior, en este caso la última, que es el *destino*. La persona se abre al universo y al tratar de perfeccionarlo se perfecciona a sí mismo. Es libre de buscar la perfección del universo o de obviarla, pero sólo si trata de perfeccionarlo se perfeccionará a sí mismo, ya que si no lo hace o lo omite, entonces empeorará como persona. Por tanto, el verdadero sentido antropológico y último de la cultura se ha de entender desde el *destino* del hombre.

La cultura pertenece al ámbito de la manifestación, en el orden de la esencia. La diversidad de la cultura se explica por la diversidad de cada persona. Si la cultura es un producto de la manifestación personal cambiará en función de quién se manifieste. Por eso, la conservación de la cultura como un valor autosuficiente no tiene sentido. La cultura en sí no tiene valor final, su valor es medial, el fin es la persona que mejorará al mejorar libremente el universo, mediante la cultura. El hombre al actuar cambia la cultura porque la cultura depende de la libertad que cada hombre *es*. En este sentido, los tipos humanos están relacionados con la cultura porque es el nivel dispositivo básico del hombre cuya condición de posibilidad consiste en que el hombre es un ser espiritual —que tiene intimidad— y “es capaz de levantarse sobre lo efímero y considerar lo extratemporal”⁵⁴.

Entender la cultura como manifestación de lo humano entraña que las notas intrínsecas de aquella sean la multiplicidad inagotable de productos factibles y el carácter no definitivo de ellos⁵⁵. La manifestación personal es inagotable, lo que implica que lo que se deriva de la cultura principalmente la fabricación de productos propiciados por la inventiva humana también es inagotable y, además, estos productos no son definitivos porque son mejorables. Precisamente no son definitivos porque no tienen carácter de fin, son medios para el hombre. La consideración de estos medios como fines es propia del materialismo, que olvida el crecimiento personal, anteponiendo el crecimiento de la esencia.

2. LA SOLUCIÓN AL PROBLEMA MODERNO DE LA INTERSUBJETIVIDAD

La intersubjetividad es la cuestión que trata de dirimir cómo es la relación entre los seres humanos. En este sentido, es importante la consideración que

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 867.

⁵⁵ Cfr. SELLES, J. F., *La persona humana. Núcleo personal y sus manifestaciones*, p. 120.

se haga del mismo. No es lo mismo que el ser humano sea visto desde el punto de vista trascendental como coexistencia o que sea, simplemente un sujeto con carácter general, que dificulte distinguirlo de otros sujetos. Esta caracterización del ser humano como sujeto conlleva que en las relaciones entre estos sujetos aislados, autónomos e independientes, cada sujeto no cambia en su interactuar relacional con el resto de sujetos porque no coexisten. La consideración de la persona como coexistencia implica que al coexistir necesariamente las personas mejoran o empeoran, no están aisladas. En definitiva, según la coexistencia las personas requieren de la existencia de otras personas para mejorar, aisladas no mejorarían.

Esta cuestión de la intersubjetividad no fue resuelta por la filosofía moderna, convirtiéndose en un problema irresoluble. Los modernos intentaron superar la sustancialización de la persona, propia de la filosofía antigua, pero no lo lograron porque no alcanzan la consideración trascendental de la persona. Esto les impidió resolver la cuestión de la intersubjetividad. La filosofía moderna en su intento de superar la sustancialización de la persona en la que incurre la filosofía antigua tampoco la supera porque considera a la persona como un sujeto independiente. Esta consideración no supera el nivel esencial, la persona es además de su esencia, por eso coexiste.

La relación no puede ser entre sujetos porque “el sujeto trascendental kantiano es algo así como una consideración global de la subjetividad, pero a la pregunta ¿quién es el sujeto trascendental? La respuesta no puede ser *nadie*. ¿Por qué? Porque el sujeto trascendental vale para todos”⁵⁶. El sujeto es una consideración generalizada que no designa a cada quién y por ello no resuelve la intersubjetividad. En este sentido, Polo advierte que el sujeto trascendental no es un *quién*, no es *además*⁵⁷, no es ni ésta persona ni la otra. Puede ser cualquiera, pero eso no es compatible con la intersubjetividad. Kant no tiene presente la irreductibilidad de la persona, no descubre qué significa que la persona es un *quien*. Por otro lado, no hay que olvidar que la irreductibilidad de la persona no es aislante porque las personas coexisten entre sí. Por eso mientras *sujeto* es un concepto genérico válido para nombrar a cualquier individuo, *persona* no lo es. Por lo tanto, *sujeto* es una consideración insuficiente porque es tratar a la persona como individuo. De modo que esta denominación no es personal, sino esencial.

56 POLO, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, p. 119.

57 Cfr. POLO, L., *La libertad trascendental*, p. 112.

Para eliminar la consideración global de la subjetividad es menester que cada quien sea trascendental, es decir, que sea un *con-quien*⁵⁸. Los sujetos no coexisten, las personas sí; por eso no hay que confundir lo intersubjetivo con lo coexistencial porque lo primero es del plano de las manifestaciones humanas, inferior a lo segundo, propio de la intimidad personal. La consideración de la persona como coexistencia es una ampliación considerable respecto a la intersubjetividad. Por tanto, las relaciones son de carácter personal, que se manifiestan en el nivel esencial y natural. Esto implica que necesariamente cada persona cambie, o bien mejora o bien empeora, con esas relaciones coexistentiales.

El modelo antropológico moderno propone un concepto de convivencia diferente al propuesto por la antropología trascendental porque según ésta la convivencia es típica, según los tipos humanos. La convivencia es típica porque corresponde al ámbito de la manifestación. Las personas no sólo conviven, sino que también coexisten. La convivencia tiene lugar, como manifestación, a nivel esencial. La coexistencia con personas diferentes supone un enriquecimiento personal. La convivencia, desde la perspectiva que arroja la coexistencia, no es un simple estar juntos, sino que en la relación con los demás se deben destacar dos aspectos: la aceptación de la persona que se tiene cerca y el hecho de abrirse a ella, es decir, de aportar, sin perder de vista que el mejor modo de aportar es servir a los demás como quienes son. Y esto será posible si en la convivencia se da previamente el requisito de que la persona se acepte como es.

De acuerdo con Polo, la verdadera convivencia debe basarse en el respeto de los tipos, porque en la relación hay que comenzar por reconocer que el otro no es exactamente como yo. En este sentido, Polo sostiene que los tipos humanos se complementan y también que son imprescindibles para la comprensión de la sociedad. Esa complementariedad de los tipos permite dividir y organizar el trabajo en función de las diferencias típicas existentes, de modo que cada persona puede contribuir a mejorar la sociedad en función de su capacidad natural, es decir, según su tipo. En conclusión, los tipos permiten organizar una adecuada convivencia.

En esta línea, es preciso sostener que la perfección personal también depende de la coexistencia con las otras personas porque al coexistir con las demás personas uno mejora o empeora, lo cual no puede decirse de la relación entre sujetos, al ser considerados aislados. No hay que olvidar que la persona mejora más con el trato con las demás personas que con el trato con él. Según

58 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, p. 119.

lo dicho, se puede conocer al otro como persona, aspecto relevante para la comprensión del otro y la mejora de la convivencia. Por eso el hombre al actuar aporta lo que significa que se abre a la relación con otros seres humanos y no se queda sólo en una mera relación de carácter instrumental⁵⁹. La consideración de la persona como apertura supone la necesidad de que se relacione con otras personas, no hay que perder de vista que la persona coexiste.

En esta perspectiva encaja la consideración del hombre como un sistema abierto⁶⁰, que indica que no se puede desarrollar aislado, ya que si así fuera su manifestación esencial carecería de sentido porque ¿para qué manifestarse si no existe *alguien* a quién manifestarse? Esto es lo que Polo expresa al señalar que “la relación entre los seres humanos es sistémica”⁶¹. Además, pretender el desarrollo personal sin contar con los otros seres humanos conlleva el aislamiento del individuo. *Persona* no es *individuo* porque mientras éste es un ser aislado la persona humana no lo es, ya que si lo fuera, ni coexistiría ni podría destinar su libertad nativa, ni podría ser aceptado y no sabría quién es.

El hombre sin los demás no es nada porque necesita de ellos para mejorar como persona⁶². Esto implica, entre otras cosas, que la persona, efectivamente, es un ser radicalmente familiar⁶³ porque necesita de esta institución para su desarrollo personal, lo cual supone que la libertad sea, al mismo tiempo, una libertad filial y de destino. Si esto no fuera así el hombre se degradaría ontológicamente, ya que estaría destinado a relacionarse no con otras personas, sino con lo inferior a él. La familia es el primer ámbito donde la persona se reconoce como un quién y no solamente como un que. Descubre en el seno de las relaciones familiares que es una persona.

La coexistencia de las personas entre sí consiste en que la persona se da a las demás, ya que su ser personal radica en darse. Precisamente por el carácter de apertura de la persona se puede afirmar que la persona se da principalmente a las otras porque sólo éstas pueden aceptar el don de la persona que se da. De ahí que a través de la antropología trascendental, el dar personal adquiere sentido en la medida en que se da al otro un don para que lo acepte

59 Cfr. POLO, L., *Ayudar a crecer*, p. 84.

60 Cfr. POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 121.

61 POLO, L., *Ayudar a crecer*, p. 58.

62 Cfr. POLO, L., “Libertas transcendentalis”, *Anuario Filosófico*, 1993, (26/3), Pamplona, p. 714.

63 Esta cuestión es profundamente interesante y de máxima actualidad, puesto que no vale cualquier tipo de familia, sino aquella que respete el sentido trascendental de la persona y que, por tanto, posibilite el desarrollo personal de los miembros de ella. Para profundizar en esta cuestión se puede consultar Cfr. VV. AA, *Metafísica de la familia*, 1995.

personalmente. En este sentido se puede considerar que los padres no entregan a sus hijos regalos por un convencionalismo social, sino porque son sus hijos, les reconocen como un quien, una persona. Los padres aman a sus hijos porque comprenden que el amor es mucho más que el querer de la voluntad, que pertenece a la esencia, es darse porque sólo al aportar o al darse, se optimiza como persona.

En cuanto a la educación Polo la entiende como un ayudar a crecer⁶⁴, que incide en la persona porque no se queda sólo en el ámbito de la esencia. La educación debe ayudar a encontrar la respuesta a la pregunta de quién soy⁶⁵. Por último, respecto al carácter social de las virtudes implica una mejora para la persona que contribuye al mejoramiento de la sociedad. Por eso puede sostenerse que el fin de la sociedad es la esencialización de cada una de las personas que conviven en esa sociedad⁶⁶.

La caracterización de la persona como coexistencia es una considerable ampliación respecto a lo que afirmaron los antiguos que defendían que el hombre es un ser social por naturaleza y de lo que los modernos sostenían que es propio de la esencia del hombre vivir en sociedad. El hombre no es social porque eso sea una exigencia de su naturaleza —pensamiento antiguo— o una consecuencia lógica de su esencia —pensamiento moderno—, sino que es social en cuanto que su acto de ser coexiste. En esta línea, puede concluirse que la persona coexiste aunque no existiese más que ella sola.

3. LA DUALIDAD DE LA ESENCIA: VIDA RECIBIDA Y VIDA AÑADIDA

La distinción entre vida recibida y vida añadida contribuye a no confundir la esencia con la naturaleza, remarcando que es la persona quien debe encargarse de perfeccionar su naturaleza. Como la esencia humana es dual, el miembro superior se denomina *vida añadida* o *yo humano*—, mientras que el miembro inferior recibe el nombre de *vida recibida* —o *vida* que los padres donan al hijo—, que es la dotación natural que heredamos de ellos: la herencia biológica⁶⁷.

64 Cfr. POLO, L., *Ayudar a crecer*, p. 41.

65 Cfr. RODRÍGUEZ, A. y ALTAREJOS, F., “La libre destinación personal: libertad íntima y libre manifestación humana desde la filosofía de la educación de Leonardo Polo”, p. 99.

66 Cfr. POLO, L., *La esencia humana*, p. 87.

67 Cfr. SELLÉS, J. F., Estudio introductorio, *El yo*, p. 18.

La vida añadida, según Polo, son las perfecciones con las que cada persona dota a sus potencias humanas a lo largo de su biografía⁶⁸; es decir, tanto los hábitos intelectuales como las virtudes morales. Al crecimiento o perfeccionamiento de la inteligencia le corresponde los hábitos intelectuales y al de la voluntad, las virtudes. Por tanto, los hábitos intelectuales y las virtudes morales son el modo *esencial* en que se perfecciona la naturaleza humana. En otras palabras, la vida añadida es la esencia, que cada quién la personaliza de un modo distinto, mientras que la vida recibida es la naturaleza humana que crece según unos patrones bastante determinados, que son los hábitos intelectuales y las virtudes morales⁶⁹.

La perfección de lo natural es lo que se *añade* a la vida recibida, lo que resalta la necesidad de distinguir entre viviente y vida. Esto implica que para perfeccionar la naturaleza hay que ser viviente, persona⁷⁰, porque el animal se agota en vivir; no se puede decir, por tanto, que sea viviente. La diferencia entre el hombre —el viviente— y el animal estriba en que al hombre su vida no le es dada completamente hecha porque está “inexorablemente obligado a inventarla (*invenire*), so pena de dejarla inédita”⁷¹. Cada persona humana deber perfeccionar la naturaleza y dar un sentido a ese continuo perfeccionarse.

El añadido a la vida natural es posible porque “la vida aspira a más vida; dicha aspiración depende del carácter de *además*”⁷². El viviente aspira a más porque no se debe satisfacer con la vida recibida, conviene que emplee su vida temporal en vivir más porque le compete crecer y añadir perfección a lo natural con la vida adquirida, es decir, con los hábitos intelectuales y las virtudes. Además, el viviente ha de dotar a ese crecer en su vida de un sentido y por eso es preciso mantener el doble crecimiento de la esencia y de la persona. En definitiva, el hombre no sólo es dueño de sus actos porque los puede trascender, sino que es “dueño de su tiempo, sobre todo, dueño de su futuro”⁷³.

En otro orden, existe también una vida personal⁷⁴ superior a la vida recibida y a la vida añadida. La vida personal equivale a la vida del viviente, al

68 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 13.

69 Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 369.

70 Cfr. PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, p. 144: “La persona humana no es la *vida*, sino el *viviente*”.

71 POLO, L., *Introducción a la filosofía*, p. 222.

72 *Ibíd.*, p. 15.

73 ALTAREJOS, F., “Finalidad y libertad en educación”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), p. 341.

74 Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 552.

crecer de la persona en su ser personal y, por tanto, consiste en un crecer en su coexistencia, en un ser más libre, en ser mejor cognoscente y en ser más amante. Esta vida también admite una dualidad: la vida *elevable*, que es la apertura de la criatura a su Creador, y la vida *elevada*: la aceptación del don que cada quién es, que le permite vivir una vida íntima con Dios⁷⁵.

La distinción establecida entre vida recibida y vida añadida es posible “en cuanto que la vida es vida del viviente, es vida añadida a la vida que procede de los padres”⁷⁶. A esta vida añadida, Polo le llama refuerzo vital, porque la vida recibida de los padres “tiene que ser reforzada por el hijo para que sea vida propia”⁷⁷. Ese refuerzo es la *manifestación* de la persona. Por tanto, sólo el viviente es capaz de añadir algo a la vida recibida. La vida recibida de los padres crece y se dualiza con la vida añadida porque el modo en el que el viviente vive su vida está atravesada por la libertad. El hombre —el viviente— puede añadir a su vida porque es libre y crece en su vivir según la libertad. Ese valor añadido a la vida recibida es lo manifestativo⁷⁸.

Para el ser humano vivir es principalmente crecer de modo irrestricto en el tiempo⁷⁹, por eso si no crece, retrocede. *Creecer* no significa exclusivamente crecer en lo corpóreo, sino que supone “que se hace más hombre, que es más capaz”⁸⁰, porque “el crecimiento es precisamente ser más capaz”⁸¹. En la medida que la persona humana crece y se esencializa más, gana en capacidad para seguir creciendo más y mejor. A la mayor esencialización le corresponde una mejora en las capacidades intelectuales y volitivas y este mayor desarrollo implica de suyo una mayor capacidad para seguir creciendo.

En este sentido vivir para el hombre significa perfeccionar la dotación natural, esencializarse o lo que es lo mismo humanizarse, ser más humano porque, según Polo, “el vivir humano está en el nivel esencial: es la manifestación del viviente humano”⁸². Y “si el hombre no trata de ser más humano, entonces lo es menos”⁸³ porque o se crece o se empeora.

75 Cfr. *Ibíd.*, p. 32.

76 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 14.

77 *Ibíd.*, p. 14.

78 Cfr. *Ibíd.*, p. 15.

79 Cfr. POLO, L., *¿Quién es el hombre?*, p. 112.

80 POLO, L., *Ética*, p. 88.

81 POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 200.

82 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 13.

83 POLO, L., *Hacia un mundo más humano*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, n° 32, Pamplona, 1990, p. 25.

4. LA NATURALEZA HUMANA QUE TODA PERSONA *TIENE*

La naturaleza pertenece al ámbito de lo disponible, es decir, del *tener* puesto que es lo que tiene la persona para disponer libremente de ello para esencializarlo. La persona no *tiene* la esencia porque tener algo implica disponer de ello, pero la persona no dispone de la esencia. Tampoco la es porque la identificación del acto de ser y la esencia sólo le compete a la Identidad Originaria y en el caso de la persona si ha comenzado a ser, entonces ya no puede ser la identidad, ni tampoco la será. Por el contrario la persona *tiene* naturaleza. El uso del verbo *tener* implica que dispone de ella, por lo que no es reductible a ella, ni coexiste con ella. Esta distinción entre *tener*⁸⁴ y *ser* es pertinente en la medida en que refleja que la libertad trascendental es la condición de posibilidad de que el hombre pueda disponer. De este modo, el acto de disposición implica la libertad, pero como la persona es quien dispone, la libertad no puede limitarse al ámbito de la elección, de la manifestación, de la esencia, sino al de la libertad trascendental.

Respecto a la distinción entre el *tener* y el *ser*, Falgueras establece una doble diferenciación:

1. En primer lugar, el *ser* es anterior al obrar porque si no se *es*, no se puede *tener*. De modo que el *tener* se subordina al *ser*.
2. El *tener* implica una vinculación intrínseca que supone una dimensión dual porque *tener* conlleva *algo* que es tenido y un *alguien* que lo tiene, pero esto no sucede en el caso del *ser*.

En el caso de la persona es preciso sostener que el *ser* es más que el *tener* porque “tener es una relación, por así decirlo, más débil de la que corresponde al Ser absolutamente perfecto, que es idéntico a sí mismo en términos de ser”⁸⁵. El *tener* implica una distinción entre el quien que es capaz de *tener* y lo *tenido*. Esta es la diferenciación entre la persona que tiene la naturaleza y ésta, que es aquello de lo que la persona dispone, porque lo *tiene*. Sólo el ser humano es capaz de tener, en cambio, en Dios no cabe la distinción entre *tener* y *ser*, porque en Dios no cabe crecimiento, ya que la esencia divina y el ser divino constituyen la Identidad Originaria: Dios no tiene la esencia, simplemente la es. En el ser humano, *tener* implica la dualidad entre el quien que tiene y el algo tenido. Este *tener* conlleva que la persona tiene la naturaleza

84 Para profundizar en la cuestión del tener humano y los tres aspectos del mismo, se puede consultar: POLO, L., “Tener y dar”, *Estudios sobre la Encíclica “Laborem Exercens”*, (ed.), BAC, Madrid, 1987.

85 POLO, L., *Sobre la existencia*, p. 105.

para hacerla crecer porque de ese modo tiene sentido que la tenga, es decir, si la tiene es para perfeccionarla, sino no la tendría.

Centrándonos en lo que consiste la naturaleza humana Polo advierte que lo propio de ella “es el tener, aunque no se trata de un tener unívoco porque es evidente que no es lo mismo tener virtudes que tener inmanentemente, según la operación del conocer, o tener en la forma de adscripción de cosas a un cuerpo. No es lo mismo y, sin embargo, todas son formas de tener”⁸⁶. Por tanto, hay tres modos diferentes de *tener*, que son tres modalidades dispositivas que “se pueden caracterizar como *disponer*”⁸⁷: el corpóreo, el *tener* de la operación cognoscitiva y el *tener* según hábitos.

Sellés sostiene que la diferencia que existe entre la dependencia de la naturaleza humana respecto de la persona y la dependencia de la esencia humana respecto de la persona consiste en que la primera es necesaria y determinada, mientras que la segunda es libre⁸⁸. La dependencia de la naturaleza respecto de la persona es necesaria porque cada persona debe aceptar la dotación natural que ha recibido. Dotación que no puede cambiar pero sí mejorar. En este sentido, el intento de modificar la naturaleza es no querer aceptarse, lo cual implica ir en contra de la propia naturaleza; lo cual es sumamente grave porque no aceptar ser quien se es significa rechazar, principalmente, que “*cada quién* es un don debido al amor de predilección”⁸⁹ y, por tanto, pretender ser otro distinto del que se es equivale a la desesperación.

4.1. *El hábito como la perfección de la naturaleza*

A este respecto conviene señalar que el punto de partida en la esencialización depende del tipo humano que cada uno sea, es decir, depende de la dotación natural que le ha sido otorgada. De este modo, “el hombre se esencializa de acuerdo con su tipo, puesto que la esencia del hombre es la perfección de su naturaleza, que es una perfección que se da a sí misma, pero como la naturaleza está tipificada evidentemente la esencialización también lo está”⁹⁰. Por tanto, cada persona aspira a una perfección de su naturaleza a

86 POLO, L., *Ética*, p. 94.

87 MURILLO, J. I., “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, p. 861.

88 Cfr. SELLÉS, J. F., “Los hábitos intelectuales según Polo”, pp. 1035-1036.

89 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (II), Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 60, Pamplona, 1998, p. 65.

90 POLO, L., *La esencia humana*, p. 87.

través de los hábitos⁹¹, que parte de un punto inicial según lo recibido. Por eso la vida añadida está en función de la recibida, aunque la perfección que cabe es infinita porque nadie va a llegar a la esencialización plena.

La naturaleza se perfecciona a través de diferentes modalidades dispositivas, a las que Polo llama hábitos⁹². De este modo, la naturaleza se va transformando “en *esencia* merced a los hábitos”⁹³: es la humanización progresiva del hombre. Por *hábito* Polo entiende “la perfección adquirida por las potencias superiores del alma a través del ejercicio de sus actos. Por tanto, existen hábitos de la inteligencia y hábitos de la voluntad”⁹⁴. El hábito es una realimentación por la que es mejorado, incrementado y perfeccionado el principio de una acción u operación mediante la acción. La facultad se perfecciona a través de la acción, no de una sola, sino con la repetición de varias.

El hábito implica que el crecimiento de la facultad es irrestricto. Esto significa que no tiene término, precisamente porque la esencialización de la persona no culmina nunca porque siempre se puede conocer más y querer más. Ninguna persona agota la especie, nadie va a crecer tanto que se le puede identificar con el ser humano perfecto, siempre cabe más perfección. Este perfeccionamiento ilimitado sólo cabe “en las potencias espirituales del hombre, en la inteligencia y en la voluntad, porque en las corporales están dotadas de un límite respecto de ese crecimiento, a saber, el soporte orgánico. No se dan en ese sentido hábitos del cuerpo”⁹⁵.

La cuestión de la que se quiere dar cuenta es cómo el acto realizado por la persona perfecciona la potencia, es decir, de qué modo una intelección o una acción voluntaria modifican las potencias superiores. El acto que ejerce la potencia incide en ella de modo que tras realizarlo no continúa siendo la misma; ha sido modificada. Esa modificación consiste en que la potencia o se perfecciona, porque la modificación es acorde con su crecer natural, o empeora porque el acto es malo, es decir, es contrario al crecer natural de la potencia y es un acto vicioso porque causa la merma de la integridad natural⁹⁶. El crecer natural de la potencia superior radica en que cuando el acto

91 Para profundizar en la cuestión del hábito en Leonardo Polo puede consultarse: COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, (ed.), Euns, Pamplona, 2000.

92 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 16.

93 SELLÉS, J. F., “Los hábitos intelectuales” p. 1034.

94 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (II), p. 27.

95 SELLÉS, J. F., *La persona humana. Naturaleza y esencias humanas*, p. 229.

96 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (II), p. 27.

que ejerce la potencia está encaminado al adecuado objeto que le compete, entonces es virtuoso, en caso contrario es vicioso.

El objeto de la intelección es la verdad y el de la voluntad es el bien, de modo que si la intelección conoce la verdad, es virtuosa y si el acto volitivo elige el bien, es virtuoso. Por supuesto, la verdad como objeto de la inteligencia y el bien como objeto de la voluntad no dependen de la consideración arbitraria de un juicio subjetivo de la persona, como si fuera ésta quien decidiera sobre el carácter último de los actos que ejercen sus potencias superiores. Con esto se quiere incidir en que la verdad y el bien no son algo subjetivo, sino objetivo. Puede afirmarse entonces que los actos realizados por las personas pueden hacerlas virtuosas con independencia de la consideración subjetiva que la persona tenga de esa *verdad* y de ese *bien*.

5. RELACIÓN ENTRE PERSONA, ESENCIA Y NATURALEZA

Ya se ha explicado que la esencia depende de la persona y que la esencia es la naturaleza perfeccionada. De ahí que la relación “que hay entre naturaleza y esencia es sencillamente que la esencia es la naturaleza desde el punto de vista de la perfección”⁹⁷. Pero ahora se pretende profundizar en la relación entre las tres realidades: la persona, la esencia y la naturaleza. Una advertencia previa: la esencia es la perfección, y como tal se distingue del *actus essendi* porque sólo lo perfecto se puede distinguir del *actus essendi*, por eso la naturaleza, que no es perfecta, no es todavía la esencia, aunque está incluida en ella. De modo que el acto de ser es dual con la esencia, pero no es dual con la naturaleza.

La caracterización de la esencia como el *disponer* conlleva que la esencia sea una actualidad en presente. Por eso la esencia es la *detención*, es decir, lo que está ahí en presente. En este sentido, detenerse implica disponer de lo que no está detenido, de *lo disponible*. La distinción entre el *disponer* como verbo y *lo disponible* como sustantivo implica un sujeto que realiza la acción del verbo, un *quién* que dispone de *lo disponible* por medio del *disponer*. Este *quién* no puede ser el *yo* como ha pretendido la filosofía moderna, sino la persona. La razón estriba en que sólo lo que está en un orden diferente a la esencia puede *disponer de* para perfeccionar aquello de lo que dispone. Hay que tener en cuenta que como el hombre es un ser dual, el hecho de que perfeccione *lo disponible* implica que se perfecciona el *quién* que dispone de *lo disponible* porque el miembro superior recaba para sí la perfección del

97 *Ibid.*, p. 47.

inferior. Es preciso aclarar que la persona no es dual con *lo disponible*, sino con el *disponer*. Esto es lo que manifiesta una vez más que el *esse hominis* carece de réplica o que la esencia no es su réplica.

Esta distinción entre yo y persona, respecto de *lo disponible*, viene señalada por Polo, cuando afirma que “la *persona* es algo más que el *yo*. El *yo* es el centro de atribución único, el que recaba el *sí mismo* para sí. Polo sostiene que la diferencia entre el *sí mismo* y el *yo*, es que el primero carece de protagonista, porque no se reconoce⁹⁸. La persona es quien domina todo el conjunto propio que constituye el *sí mismo*, lo transforma en disponibilidades, en algo de lo que puede disponer y que, por lo tanto, puede destinar. La *persona* no es un centro sino una capacidad de centrarse, de darse sin perder-se”⁹⁹. No se puede reducir la persona al yo porque “el yo es cambiante histórica, biográficamente”¹⁰⁰. El yo es lo que Polo llama la sindéresis: el desarrollo habitual de la inteligencia y de la voluntad¹⁰¹.

En el hombre se distingue entre la persona, la esencia y la naturaleza. Sin olvidar que la distinción entre el acto de ser y la esencia es mayor que la que existe entre la esencia y la naturaleza. Todos los hombres tienen una naturaleza común —la humana— y la misma esencia —la humanidad— pero esa esencia no es común¹⁰² porque la especie humana se *reparte* en la esencia de cada ser humano, lo que configura diferentes tipos, por eso “todos los hombres somos de la misma naturaleza, pero no todos somos la misma persona”¹⁰³. De ahí que la esencia también difiera de la naturaleza porque es la naturaleza perfeccionada, “que se pone a disposición libre de la persona”¹⁰⁴. La esencia es más que la naturaleza porque “abarca tanto la inicial dotación natural práctica del hombre —las inclinaciones naturales y la razón práctica— como el crecimiento del que tal naturaleza es capaz por el desarrollo de hábitos”¹⁰⁵.

Sellés realiza una distinción entre la naturaleza, la esencia y la persona en los siguientes términos: “La *naturaleza* humana (el cuerpo, las facultades, las tendencias, etc.) es del ámbito del “tener”, del “disponer” *recibido* como do-

98 Cfr. POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, 2ª ed, Pamplona, 1999, p. 27.

99 *Ibid.*, p. 27.

100 SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 37.

101 Cfr. SELLÉS, J. F., Introducción a *El yo*, p. 18.

102 Cfr. POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 192, nota 7.

103 *Ibid.*, p. 166.

104 GONZÁLEZ, A. M., “Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo”, p. 671.

105 *Ibid.*, p. 679.

tación creatural. La *esencia* es del ámbito del “tener” *adquirido*. Es el partido que se saca de la “vida natural”. La *persona* es del ámbito del “ser” recibido, aunque no clausurado, pues este “ser” puede lograr ser “más ser”. Es la vida personal”¹⁰⁶. En conclusión, según Polo, el ser vivo humano se distingue de los demás de tres modos:

1. En cuanto a la naturaleza: la vida recibida¹⁰⁷.
2. Respecto a la esencia es la perfección adquirida de la naturaleza a través de los hábitos. Se distingue de lo recibido porque es la vida añadida o el *refuerzo vital*¹⁰⁸: el partido que cada quién saca de sus facultades¹⁰⁹.
3. Y la personal porque el acto de ser personal no está clausurado, puede llegar a ser más: el viviente.

Avanzando en el tema de la perfección de la naturaleza ésta es posible porque la esencia es dual y la dualidad implica un ascender que conlleva un perfeccionarse que no acaba, dado que carece de término. La naturaleza también está compuesta de una dualidad: primero, lo recibido, que es “la herencia biológica recibida”¹¹⁰, es decir, las puras potencias de la inteligencia y la voluntad en su estado nativo y, segundo, lo que cabe añadirle a la naturaleza. Por tanto, debe establecerse una dualidad en la naturaleza humana: una parte corpórea y otra inmaterial. Pero la esencia también está conformada por una dualidad porque el acto de ser del cual depende también lo es: el crecimiento de las potencias superiores y el yo¹¹¹.

Precisamente porque es posible establecer una dualidad tanto en la naturaleza como en la esencia es posible sostener el crecimiento de ambas. Por tanto, debe quedar claro que no se puede reducir el yo a la naturaleza, es decir, a la humanidad común a los hombres, porque sería confundir el *disponer* con *lo disponible* lo cual no es aconsejable ya que “el deber moral exige no incurrir en dicha confusión, en la que el hombre incurre cuando pretende autorrealizarse”¹¹². Que el yo no es reductible a la naturaleza significa que es más que ella, lo que está en consonancia con que la esencia sea el fin de la naturaleza.

106 SELLÉS, J. F., *La persona humana. Núcleo personal y sus manifestaciones*, p. 19.

107 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 13.

108 Cfr. *Ibíd.*, p. 13.

109 Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 32.

110 SELLÉS, J. F., Introducción a *El yo*, p. 18.

111 Cfr. *Ibíd.*, p. 18.

112 POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 185.

La distinción entre persona y esencia implica que la esencia no es el fin de la persona porque éste tiene que ver con el destinarse y es en este momento cuando aparece la moral porque es necesaria para “conectar el tiempo biográfico humano con el destinarse”¹¹³, ya que lo que no se realiza con vistas al destino del hombre no es propiamente moral. Es preciso percatarse de que “la moral no es trascendental, sino que deriva de los trascendentales personales, y aparece en tanto que el hombre actúa; por tanto, la moral enseña a respetar la esencia del hombre, que es el disponer indisponible”¹¹⁴.

Por tanto, si la moralidad de una acción se establece en cuanto que ayuda o no a cumplir el destino del hombre, entonces “la moral es la *organización* estricta del tiempo humano respecto de una culminación”¹¹⁵. De ahí que sea preciso afirmar que “Dios es el autor de la moral como creador del disponer otorgado al hombre”¹¹⁶. De este modo, la moral enjuicia las acciones en cuanto que miran al fin de la persona, no de la esencia. Se establece así la diferencia entre moral (ámbito del ser personal) y ética (ámbito de la esencia)¹¹⁷.

La triple distinción que se puede establecer entre la persona, la esencia y la naturaleza indica que hay un ser que se perfecciona, un algo que se perfecciona y una perfección. La esencia es dual, la naturaleza es dual, lo que implica que cabe una perfección de ambas porque lo que es dual implica crecimiento. Asimismo, la distinción entre la persona y la esencia es el fundamento para no confundir la moral y la ética.

113 POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, p. 189.

114 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 220.

115 POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, p. 189.

116 *Ibid.*, p. 194.

117 Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 360: “La ética es de la *esencia*, no del *acto de ser*; es *predicamental*, no *trascendental*”.

CAPÍTULO III

LA CONEXIÓN ENTRE LA PERSONA Y LA NATURALEZA: EL HÁBITO DE LA SINDÉRESIS

Lo característico de la persona es que está llamada a crecer como tal¹. El crecimiento personal no puede consistir exclusivamente en el perfeccionamiento de la naturaleza porque la persona es más que su naturaleza. Por encima de este perfeccionarse está el crecimiento personal que estriba en destinarse como persona, es decir, en ser aquel quien estamos llamados a ser². El crecimiento personal que se inicia con el perfeccionamiento de lo natural recibido consiste en la mejora de las dos potencias espirituales: la inteligencia y la voluntad principalmente, así como de lo natural recibido. El perfeccionamiento de lo natural se le ha llamado la esencialización³ pero ésta para que sea correcta “ha de *inspirarse* en la persona humana”⁴. Por tanto, la persona humana es la encargada de la perfección de la naturaleza recibida. Para llevar a cabo esta tarea la persona debe contar con un enlace entre ella misma y la naturaleza, esta tarea, según Polo, recae en el hábito innato de la sindéresis⁵.

Para comprender cómo el hábito de la sindéresis lleva a cabo esta tarea, conviene tener presente que la persona es acto, mientras que la naturaleza es potencia que puede llegar a ser más en acto. El perfeccionamiento de la naturaleza estriba en el crecimiento de las potencias espirituales. Éstas precisan de una activación porque no son potencias activas. Esta activación le corresponde al hábito de la sindéresis de modo que a una mayor activación le corresponde una mayor personalización. Esta relación entre activación y personalización es real porque quien se encarga de la activación es la persona; de ahí que en la medida en que actúa más sobre las potencias, está aportando

1 Cfr. POLO, L., *Lo radical y la libertad*, p. 51.

2 Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 632.

3 Cfr. POLO, L., *La esencia humana*, p. 70.

4 IZAGUIRRE, J. M., y MOROS, E. R., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, p. 129.

5 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 16.

más, es decir, está personalizando más. Por tanto, será preciso sostener que la mayor activación a cargo de la sindéresis implica una mayor capacidad de personalización porque en tal situación la persona está posibilitada para crecer más.

El estudio de la sindéresis se justifica, entre otras razones, porque es un modelo a seguir en la actividad educativa ya que la tarea del buen educador es similar a la que realiza la sindéresis en el ser humano, en la medida en que “este hábito cumple la función de actualizar las potencias de la inteligencia y la voluntad”⁶; por eso “el educador acierta si ayuda a que las energías del alumno se pongan en marcha”⁷. Esta cuestión acerca del papel de la sindéresis en la educación de los hábitos es muy relevante para los profesionales de la educación. Precisamente, los educadores han de procurar que la persona a quien desean educar ejerza una mayor activación de este hábito porque con ello el educando logrará un mayor perfeccionamiento de la naturaleza recibida. En este punto queremos subrayar la importancia de que la educación de la persona merece una mayor atención a este hábito. Al hablar de educación, no se debe confundir ésta con la mera transmisión de conocimientos, es decir, educación no es simplemente enseñanza.

1. CARACTERIZACIÓN DEL HÁBITO DE LA SINDÉRESIS

El hallazgo de la sindéresis se debe a S. Jerónimo, en el siglo IV que la denominó la chispa de la conciencia⁸. Para definirla se acude a describir su cometido, por eso lo que mejor la define es la “*apertura de la persona a lo inferior a ella*”⁹, es decir, hacia la esencia y la naturaleza humana. Esta apertura consiste en la activación de la inteligencia y de la voluntad y, por medio de ellas, de las facultades sensibles. Otro modo de caracterizar a la sindéresis es entenderla como la puerta que permite que el acto de ser personal se abra a la esencia y a la naturaleza humana. En definitiva, es “la apertura con que cuenta el intelecto agente para iluminar, dirigir, controlar la naturaleza humana”¹⁰.

6 IZAGUIRRE, J. M., y MOROS, E. R., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, p. 57.

7 POLO, L., *La persona humana*, p. 134.

8 “Scintilla consciencie in Cain quoque pectore, postquam eiectus est de Paradiso, non extinguatur, et qua victi voluptatibus, vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus”, *Glosa ordin. Ezechiel*, I, c. 1 (PL 25, 22 A-B).

9 SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 573.

10 SELLÉS, J. F., *El conocer personal*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 163, Pamplona, 2003, p. 107.

A esta realidad los modernos la llamaron *sujeto* y los clásicos *alma*¹¹. Para Polo, el alma está en el orden de la esencia¹².

En cuanto a la caracterización general, la sindéresis, como todos los hábitos, es susceptible de crecer y decrecer, no por repetición de actos, como los adquiridos, sino por la mayor o menor redundancia del acto de ser personal sobre ellos¹³. Según Polo, la persona es superior a cualquier hábito, dado que la sindéresis es parte de la esencia y por ello depende de la persona¹⁴. Respecto al modo de conocerla, se sabe de su existencia porque se conoce en la medida en que la persona ejerce¹⁵ este hábito¹⁶. La sindéresis es una realidad, pero no es objetivable porque no es una cosa, por eso no se puede conocer con el conocimiento abstractivo. Se sabe que se tiene la sindéresis porque se la reconoce cuando actúa.

Hay tres hábitos innatos; la sindéresis es el inferior. Los otros dos son: el de la sabiduría y el de los primeros principios. Los tres se caracterizan por ser “los instrumentos cognoscitivos más altos de que dispone la persona humana para abrirse a las realidades más importantes”¹⁷. Se considera que son los hábitos cognoscitivos superiores que la persona posee. La sindéresis no conoce actos de ser extramentales, ni tampoco el acto de ser personal, por eso es inferior a los otros hábitos innatos debido a que el tema que conoce es inferior al que conocen los otros dos¹⁸. El hábito de los primeros principios conoce los actos de ser extramentales¹⁹ y el de la sabiduría conoce la intimidad²⁰: el acto de ser personal. Ambos son hábitos personales porque pertenecen al *acto de ser personal*, precisamente porque, como se ha dicho, el ser sólo se puede conocer con el ser²¹. La sindéresis no conoce actos de ser, por lo que debe

11 Cfr. CORAZÓN, R, “Sobre la esencia”, *Studia Poliana*, 2004, nº 6, Pamplona, p. 213.

12 Cfr. POLO, L., *La libertad trascendental*, p. 74.

13 Cfr. SELLÉS, J. F., “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: la vinculación de los hábitos innatos”, *Studia Poliana*, 2008, nº 10, Pamplona, p. 55.

14 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 294.

15 *Ejercer* es lo que le corresponde a las potencias espirituales respecto de sus actos. La sindéresis propiamente no ejerce, *actúa*, porque su actividad consiste en pasar lo pasivo a acto.

16 Cfr. SELLÉS, J. F., Estudio introductorio al yo, p. 32.

17 SELLÉS, J. F., “Las dualidades de la educación”, *Educación y educadores*, nº 10, Universidad de la Sabana, 2007, p. 138.

18 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, p. 183.

19 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 50, Pamplona, 1998, p. 46, nota 12.

20 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 211.

21 Cfr. POLO, L., *Teoría del Conocimiento*, v. II, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1985, p. 423.

concluirse que, puesto que conoce lo que es inferior al acto de ser, no pertenece al *esse hominis*, sino a la *essentia*²².

En este punto es pertinente indicar que la esencia está constituida por las dos potencias espirituales —la inteligencia y la voluntad—, no en su estado nativo, sino desarrolladas con sus hábitos y virtudes, o sea, con sus perfecciones intrínsecas, y también por la sindéresis²³. El ápice de la esencia es la sindéresis que se describe como “un hábito dual, cuyo primer miembro es *ver-yo* y el segundo *querer-yo*”²⁴. Cada uno de estos miembros activa a una de las potencias espirituales, el *ver-yo* a la inteligencia y el *querer-yo* a la voluntad.

Referirse a la sindéresis como el ápice de la esencia es una descripción que conlleva sostener su superioridad respecto a las dos potencias espirituales humanas, tanto en su estado nativo, como después de ser perfeccionadas por los hábitos intelectuales y las virtudes. Esta afirmación sólo es posible si la sindéresis es un acto, pero sin olvidar que sólo puede serlo si es hábito innato y, por consiguiente, superior a los adquiridos. Es conveniente que sea acto porque entre sus funciones está la de activar la inteligencia y la voluntad, potencias pasivas. Precisamente la sindéresis es considerada el ápice de la esencia porque es lo activo de la esencia, mientras que las potencias²⁵ espirituales son lo pasivo. La consideración de la sindéresis como el ápice de la esencia implica tratarla como el *yo* porque, según Polo, es la dependencia de la persona más estrecha que cabe ya que es el “peculiar sentido descendente del *además*, es decir, su repercutir en la esencia”²⁶. Esa dependencia de la sindéresis respecto de la persona se realiza a través del hábito de los primeros principios.

La conveniencia de que la sindéresis sea un acto tiene su razón de ser en que sólo lo que es acto puede activar a lo que es pasivo, por eso sólo si la sindéresis es acto puede activar las potencias pasivas. Además de activar a las potencias también ha de activar los hábitos adquiridos, por eso esta activación no puede ser realizada por cualquier instancia humana, ni por cualquier acto, porque sólo lo activo nativo activa a lo activo adquirido²⁷. Por tanto, la

22 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 15.

23 Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 359.

24 *Ibid.*, p. 93.

25 Polo establece una distinción entre facultad y potencia. La primera es orgánica y se caracteriza por ser un principio próximo de operaciones, precisamente porque es activa. Ni la inteligencia ni la voluntad son principios próximos de operaciones porque son pasivas, por tanto ambas son potencias y no facultades. Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 50.

26 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, p. 179.

27 Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 573.

sindéresis es el acto mediante el cual la persona activa las potencias pasivas, por eso es el hábito “que comunica la actividad primordial del ser personal en las potencias”²⁸.

La consideración de la sindéresis como el ápice de la esencia humana se basa en que este hábito actúa como el *punte* que une la persona con su naturaleza, haciendo así real la dependencia de la esencia respecto del ser personal. Es el instrumento que posibilita que la persona perfeccione su naturaleza y que conozca que ese perfeccionamiento se da o se pierde. Son varios, por tanto, los motivos que cabría aducir para defender la necesidad de este hábito, aunque el principal es la conexión entre la persona y su naturaleza humana. Según Polo, la inteligencia depende del conocer personal y la voluntad del amar personal a través de la sindéresis²⁹.

Para la activación de las potencias espirituales se requiere *conocer* las facultades, que son los próximos principios del obrar³⁰, y sus operaciones, pero este conocer excede el conocimiento racional porque ninguna operación de la razón puede conocer a la facultad misma ya que la conocería como una idea, pero la idea no es un acto real. Esto indica que este conocimiento que *conoce* tanto las potencias como sus operaciones, nada tiene que ver con el conocimiento abstractivo porque el tema que conoce no son objetos, puesto que ni las potencias ni sus operaciones lo son. Por tanto, es preciso que sea, en primer lugar, un conocimiento superior y, en segundo lugar, no dependiente del querer voluntario, sino del acto de ser personal.

El conocimiento acorde con esta doble característica debe ser un conocimiento habitual superior al operativo³¹; sostener esto implica que la sindéresis sea un hábito innato y no simplemente adquirido. Por tanto, la sindéresis es natural al hombre en el sentido de que cada ser humano cuenta con este hábito de entrada, al nacer, porque sino no sería un ser humano. Asimismo, las funciones que se atribuyen a la sindéresis tampoco pueden ser ejercidas por un hábito adquirido, puesto que si fuera así, entre otras razones, no se podría justificar por qué es superior a las potencias espirituales.

Los seres humanos *sabemos* que tenemos inteligencia y voluntad en virtud de la sindéresis porque estas potencias se conocen mediante el ejercicio de sus actos. También por medio de este hábito innato *tenemos noticia* de que

28 MOLINA, F., *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 62, Pamplona, 1999, p. 79.

29 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 49.

30 Cfr. GARCÍA, J. A., “La libertad personal y sus encuentros”, *Studia Poliana*, nº 5, Pamplona, 2005, p. 19.

31 Cfr. POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997, p. 177.

contamos con hábitos intelectuales y virtudes morales. Esto contribuye a caracterizar la sindéresis como el *yo*³², siendo el ápice de la esencia porque es el hábito innato que activa las potencias espirituales que son pasivas.

2. NOTAS DEL HÁBITO DE LA SINDÉRESIS

De modo previo es pertinente reseñar la falta de su tematización en el pensamiento occidental. Polo sostiene que la etimología de la palabra *sindéresis* proviene del latín *sintereo* que significa vigilar con atención³³. Para él la sindéresis es *atención vigilante* porque va hacia abajo, vigila y organiza³⁴. Que *va hacia abajo* expresa que la persona se abre a lo inferior a ella, es decir, a la esencia y a la naturaleza, a través de este hábito. Atribuir a la sindéresis la función de vigilar y organizar implica que la persona está vigilante del crecimiento de su esencia, así como de su manera de organizarlo. Por tanto, la sindéresis tiene por encargo *vigilar* el cuerpo y sus potencias porque la persona humana *pastorea* su esencia. Esto significa que la persona ha de cuidar de su esencia, es a ella a quien compete perfeccionarla; la tiene a su cargo.

Las notas que caracterizan a la sindéresis son cuatro:

A) *Es un hábito humano innato*

Etimológicamente *hábito* viene del verbo latino *habere* que significa posesión. Atendiendo a la distinción entre hábito innato y adquirido se debe señalar que el modo de poseer y lo que se posee es diferente, pero no procede detenerse ahora en esta cuestión. La sindéresis por ser un hábito innato es previa al ejercicio de las potencias y, por tanto, lo posee cualquier ser humano por el hecho de serlo. Por tanto, si es previo a las potencias no pertenece a ninguna de ellas. Por su carácter activo se afirma que procede “de la persona al modo de actos libremente activos”³⁵, es decir, que procede del acto de ser personal.

Describir a la sindéresis como hábito innato implica una primera diferenciación con los hábitos adquiridos. Estos se adquieren con el ejercicio de la actividad de las potencias de la inteligencia y de la voluntad; en un solo acto,

32 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 45.

33 Cfr. *Ibíd.*, p. 161.

34 Cfr. *Ibíd.*, p. 294.

35 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 210.

si se refiere a los hábitos intelectuales teóricos³⁶, y en varios, en el caso de las virtudes morales de la voluntad³⁷. Los hábitos adquiridos sí que pertenecen a las facultades, perfeccionándolas, pero los innatos no porque están por encima de ellas. Las potencias espirituales, debido a su carácter pasivo, se perfeccionan mediante actos no permanentes porque lo propio de los hábitos adquiridos es que pueden perderse. Por el contrario, los hábitos innatos no se pierden. Además, el hábito innato se distingue del adquirido en que el tema que conoce “no tiene como precedente el conocimiento sensible, pues se corresponde con la intelección del acto de ser extramental, y del ser no cabe obtener una imagen”³⁸ y, por tanto, no depende del *ver-yo* sino directamente del intelecto personal.

Tanto los hábitos adquiridos como los innatos son susceptibles de crecimiento. En este punto puede resultar equívoco cómo un hábito que no es adquirido, cuya función es activar a las potencias pasivas, puede ser capaz de crecimiento. Esto es posible porque la sindéresis no es acto puro, dado que es una dualidad acto-potencial³⁹ y la dualidad introduce la potencialidad y, por consiguiente, la posibilidad de crecer. Su crecimiento consiste en “disponer de más luz para desvelar progresivamente la esencia y la naturaleza humanas”⁴⁰. Precisamente atender al carácter dual de la persona permite sostener un crecimiento de la sindéresis, es decir, que se perfecciona y madura. En su dualidad con el hábito de los primeros principios, la sindéresis, miembro inferior de esta dualidad, crece al dualizarse con otro hábito superior a ella. Ese crecer implica, entre otras cosas, que es posible un mayor conocimiento de las potencias que activa.

En cuanto a las razones que se podrían esgrimir para resaltar la conveniencia de que la sindéresis sea un hábito innato pueden señalarse varias. En primer lugar, que es a la persona a quien se atribuyen los actos volitivos, lo cual implica que en la constitución de esos actos sea preciso que intervenga un hábito innato porque no son accidentes de una sustancia⁴¹. Y para que lo vo-

36 Cfr. SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, p. 27. Los hábitos intelectuales que dependen de la razón práctica no se logran de una vez y para siempre porque en ellos se puede mejorar.

37 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, p. 176.

38 PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, p. 234.

39 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 294.

40 SELLÉS, J. F., *El conocer personal*, p. 135.

41 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 45.

luntario dependa del amar personal y pueda así perfeccionar a la persona, es necesario que ésta constituya lo voluntario⁴².

En segundo lugar, la capacidad de crecimiento de la razón es irrestricta porque uno nunca es plenamente humano. Este crecer no puede ser meramente natural, puesto que crecer de modo irrestricto no es propio de las facultades sino de la persona, por lo que parece que deba depender del ser personal. Esta dependencia del acto de ser personal implica que la *sindéresis*, que activa la inteligencia, no pueda ser un hábito adquirido porque esto supondría que podría no adquirirse y que la puerta entre la intimidad y la naturaleza estaría sometida al arbitrio de que ese hábito fuera adquirido. Esto acarrearía consecuencias no admisibles como una intermitencia o discontinuidad en la activación de la inteligencia y de la voluntad.

En tercer lugar, las potencias espirituales precisan de una activación porque son pasivas, pero esta activación ha de proceder de un hábito innato porque sólo lo activo en acto de modo natural puede activar a lo natural, que es pasivo. Si la *sindéresis* no fuera un hábito que estuviera siempre en acto, no podría activar a lo que es pasivo. Si no fuera un hábito nativo en acto tampoco podría activar a lo que es nativo pero pasivo. Y, por último, sólo lo que es acto, sin necesidad de otro, sino por sí mismo, puede activar a lo pasivo para que luego pueda ser acto.

B) *La segunda nota hace referencia al carácter cognoscitivo de la sindéresis:*

Lo primero será explicar por qué este hábito es cognoscitivo. En este sentido, la *sindéresis* activa la inteligencia, que es cognoscitiva, dado que lo que no es cognoscitivo no puede activar a lo que sí lo es, porque sólo lo superior activa a lo inferior. Además, a la *sindéresis* no sólo le corresponde activar, sino también conocer las potencias que activa y sus operaciones. Esto es coherente porque sólo puede activar si previamente conoce lo que debe activar. Asimismo, los actos se conocen mediante un hábito porque la inteligencia no es autoreflexiva y no se puede iluminar a sí misma, precisa de una iluminación mayor que es la que le corresponde al hábito. Que el acto deba ser iluminado para ser conocido implica que el hábito es una luz iluminante y, por tanto, que es cognoscitivo⁴³. También la *sindéresis* debe ser cognoscitiva porque se encarga de “comunicar los bienes conocidos por la razón práctica a la

42 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos*, (II), p. 8.

43 Cfr. SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, p. 43.

voluntad”⁴⁴. Además, la sindéresis es cognoscitiva porque la intimidad personal de la que deriva es conocer en sentido trascendental.

La sindéresis depende del conocer personal porque es una luz iluminante y por serlo es cognoscitiva y todos los conocimientos dependen del trascendental personal. Aunque sólo el *ver-yo*, que activa a la inteligencia, depende del intelecto agente; el superior, el *querer-yo* depende del amar personal. Del mismo modo las facultades apetitivas sensibles también se unen a la persona, en cuanto que dependen del amar trascendental. No hay que confundir la luz iluminante de la sindéresis con la del intelecto agente porque este hábito, al igual que los otros dos hábitos innatos, constituye una *habilidad* “del intelecto agente para determinados menesteres, es decir, una determinada apertura de la persona humana a diversas realidades”⁴⁵.

Según lo apuntado, pueden distinguirse varios niveles cognoscitivos humanos: el conocer personal, la inteligencia como potencia, el hábito de la sabiduría, el hábito de los primeros principios, pero ninguno tiene como tema la inteligencia y los hábitos intelectuales porque este conocimiento corresponde a la sindéresis. Por tanto, la sindéresis es un nivel superior de conocimiento, respecto al conocimiento de la facultad cognoscitiva, del que dispone el hombre, que no puede ser el tema del conocer personal, puesto que lo que no es personal, no puede ser el tema de lo personal. Con la sindéresis se conoce el hábito adquirido y todo “posible *proceso* de crecimiento habitual de la razón”⁴⁶.

En este punto es necesario un acto intermedio entre el intelecto agente y los objetos intelectuales, ese acto es la sindéresis⁴⁷, que es inferior a aquel porque pertenece a la esencia, mientras que éste se corresponde con el trascendental personal conocer, aunque como es un hábito innato es afín a él. El intelecto agente se sirve de él “para activar, iluminar a la inteligencia, sus actos y sus hábitos, y también a la voluntad y a los suyos”⁴⁸. Por tanto, la sindéresis es necesaria porque es el hábito natural en acto que activa a las potencias espirituales y permite que la iluminación que lleva a cabo el intelecto agente de los objetos sensibles sea válida para conocerlos.

44 POLO, L., *La voluntad y sus actos*, (II), p. 10.

45 SELLÉS, J. F., *El conocer personal*, p. 105.

46 *Ibíd.*, p. 89.

47 Cfr. PADIAL, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 100, Pamplona, 2000, p. 81.

48 SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 573.

Tanto la inteligencia como la voluntad son realidades y, por consiguiente, deben ser susceptibles de ser conocidas. Para conocer que se está ejerciendo actos intelectuales o volitivos es preciso, previamente, conocer la potencia tanto de la inteligencia como de la voluntad, porque sólo así sería posible *re-conocer* los actos de estas potencias. El desconocimiento de lo que son estas potencias impide que la persona sea capaz de distinguir cuáles son sus operaciones. La voluntad se conoce con la *sindéresis* porque no se conoce en abstracto, es decir, que no puede ser objeto y, por tanto, no es susceptible de ser objetualizada porque no es una cosa. Del mismo modo cabe concluir de la inteligencia que tampoco puede ser conocida como objeto, dado que no se presenta como *obiectum* ante la propia inteligencia que conoce.

El conocimiento de la voluntad significa ser consciente de qué es la voluntad y darse cuenta de que se distingue de sus actos porque está en el plano de la naturaleza, mientras que sus actos comprometen a la persona. También equivale a saber su verdad que consiste en su relación trascendental con el bien, lo que constituye el acuerdo de la voluntad consigo misma. Ese acuerdo es el simple querer porque el acto voluntario, inicialmente, es una relación trascendental con su fin⁴⁹. Conocer la inteligencia es percatarse de qué es la potencia intelectual observando que, a diferencia de los actos voluntarios, en los intelectuales el yo no se compromete porque “en la expresión ‘yo pienso algo’, yo no forma parte del *pienso*”⁵⁰.

Sostener que la *sindéresis* es cognoscitiva, es decir, iluminante, equivale a afirmar que los dos miembros que conforman la dualidad, tanto el *ver-yo* como el *querer-yo* son “iluminantes y, por tanto, cognoscitivos, es decir, permiten conocer a la razón y a la voluntad respectivamente”⁵¹. Por tanto, hay cuatro notas que caracterizan a este hábito como instancia humana cognoscitiva⁵²:

1. Es un nivel de conocimiento superior al conocer de la inteligencia: no es un conocimiento objetivo.
2. Es un conocimiento que cabe después de abandonar el límite mental.

49 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 66.

50 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 199.

51 SELLÉS, J. F., *El conocer personal*, p. 111.

52 Cfr. SELLÉS, J. F., “La extensión de la axiomática según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, nº 2, 2000, pp. 94-95.

3. Es inherente al intelecto agente, no a la potencia intelectual porque es superior a ella.
4. Es susceptible de crecimiento.

La sindéresis es una luz que ilumina la voluntad y la inteligencia y las activa. Es un hábito innato cognoscitivo porque con él se conocen las potencias superiores y las facultades sensibles, así como los actos y operaciones de estas potencias y facultades. Como todo hábito puede crecer. Por último, es un conocimiento superior al abstractivo por el tema que conoce, puesto que las potencias no son objetivables y como tema es superior al objeto que conoce la inteligencia como potencia en su acto cognoscitivo.

C) *La tercera nota resalta que la sindéresis es dual*

En primer lugar, porque la persona es dual en su constitutiva apertura. Esta apertura tiene dos dimensiones de diferente nivel. Un nivel superior que se abre a realidades personales y otra inferior que se abre a realidades inferiores a las personales. La apertura hacia lo inferior es dual con dos miembros, el inferior, que es la apertura a la naturaleza mediante la sindéresis, y, uno superior, por el que se abre a los actos de ser que no son personales, mediante el hábito de los primeros principios. La apertura de la persona en el nivel superior es dual porque se abre a la propia realidad personal, que se conoce con el hábito de la sabiduría, y a las demás realidades personales distintas a uno mismo⁵³.

En segundo lugar, la sindéresis es dual porque la inteligencia y la voluntad son potencias pasivas que requieren ser activadas distintamente porque son diferentes, por eso no dependen de la sindéresis del mismo modo. En este sentido la sindéresis contribuye a explicar la dualidad de las potencias pasivas y precisamente por ello la propia sindéresis necesariamente ha de ser dual, porque sólo así se puede distinguir la dual activación de ambas potencias.

Se pueden reseñar algunas implicaciones que se desprenden de la dualidad de la sindéresis que es preciso señalar para que quede claro la necesidad de que este hábito sea dual. La primera hace referencia a que esta caracterización de la sindéresis como dual supone que “es posible entender la distinción entre la razón teórica y la razón práctica”⁵⁴. Esto se debe a que la razón teórica es un acto de la inteligencia, que es activada por la sindéresis, mientras que la razón práctica antecede al acto volitivo de la voluntad, pero no al acto de su

53 Cfr. SELLÉS, J. F., *El conocer personal*, p. 105.

54 POLO, L., *La voluntad y sus actos*, (II), p. 8.

constitución, puesto que el primer acto de la voluntad ha de ser constituido, puesto que la voluntad no quiere nada, sin el concurso del hábito de la *sindéresis* que constituye ese primer acto volitivo.

A su vez, si el *ver-yo* no fuera dual con el *querer-yo*, entonces la búsqueda de la réplica personal no sería posible porque el *ver-yo* no iluminaría⁵⁵. Además, si la *sindéresis* no fuese dual no se resolvería, según Polo, el problema de la oscuridad de la voluntad⁵⁶: la dualidad de la propia voluntad. La *voluntas ut natura* tiende al bien, de modo natural, pero es posible no elegirlo porque está la *voluntas ut ratio*, que actúa tras la deliberación del conocimiento. El ser humano puede obrar al bien porque tiende de modo natural a él, mediante la *voluntas ut natura*.

Asimismo, “si el ápice del alma no fuese dual, no cabría límite mental, y menos aún abandonarlo, so pena de eliminar la voluntad. *Querer-yo* es incompatible con una limitación propia porque no existe acto voluntario por encima de él, mientras que existen actos intelectuales personales superiores a *ver-yo*”⁵⁷. El *ver-yo* ilumina al *querer-yo* porque éste necesita ser iluminado. Por último, se dualiza con el hábito de los primeros principios, de modo que éste redunde en la *sindéresis*⁵⁸.

En conclusión, el motivo principal que da razón de por qué la *sindéresis* es dual es que manifiesta la intimidad de la persona⁵⁹. A través de la *sindéresis* se encauza la manifestación personal por medio de la inteligencia y de la voluntad.

D) *La cuarta nota destaca que la sindéresis es apertura nativa hacia la naturaleza*

La naturaleza humana debe ser iluminada para que pueda ser conocida. Esto implica que la luz que la ilumine para conocer esta realidad debe abrirse a ella, es decir, que tiene que ser el tema de una instancia cognoscitiva. En concreto, “la *sindéresis* es la apertura con que cuenta el intelecto agente para iluminar, dirigir, controlar la naturaleza humana”⁶⁰. Mediante este hábito, la persona se abre a lo inferior “para constituir ahí el don esencial con que com-

55 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 80.

56 Cfr. *Ibíd.*, p. 229.

57 *Ibíd.*, p. 229.

58 Cfr. *Ibíd.*, p. 210.

59 Cfr. *Ibíd.*, p. 23.

60 SELLEÉS, J. F., *El conocer personal*, p. 107.

pletar la estructura donal de su amar personal”⁶¹. La persona es dual con la esencia porque la sindéresis es lo que permite que la persona se manifieste a través de la esencia. Este hábito es la conexión.

En primer lugar, es apertura porque lo propio de la persona es que se abre, que no es algo clausurado, ya determinado, acabado, sino que es abierta porque nadie encuentra en su interior la réplica de aquel quien él es porque esa réplica es trascendente. Lo que implica que se abre a diferentes realidades, tanto a lo inferior a ella; en primer lugar, la esencia; como también a otros actos de ser, lo cual lo hace mediante el hábito de los primeros principios. Con el hábito de la sabiduría el hombre *alcanza* su propio acto de ser personal, descubre que es persona⁶².

En segundo lugar, es nativa porque es un hábito innato, es decir, que es común a todo el género humano y, por tanto, es creado. En este punto es preciso retomar lo apuntado ya en la primera parte al tratar la distinción entre el yo, que es “el demorarse como esencia”⁶³, y la persona. El yo sólo “aparece cuando el conocimiento es superior a su tema”⁶⁴ lo que significa que no puede ser conocido por el conocimiento abstractivo porque es un tema que supera este conocimiento. La persona no se puede objetivar, no se presenta al conocimiento como un objeto porque es *además*. La confusión de la persona con la esencia, que consiste en el aislamiento de la persona, provoca que la sindéresis se desvirtúe porque la persona estaría obligada a buscar su réplica en su esencia. La existencia de la sindéresis es la señal de la distinción entre la persona y la esencia, si no existiera caeríamos en la búsqueda de la réplica personal en la autorrealización.

3. FUNCIONES DE LA SINDÉRESIS

La sindéresis se describe como la instancia humana innata y cognoscitiva, que activa la inteligencia, la voluntad conoce a ambas y también a las facultades sensibles⁶⁵. De acuerdo con este modo de entender la sindéresis se observa un doble cometido: por un lado, por ser cognoscitiva, le compete conocer las facultades, tanto las espirituales como las sensibles, así como sus ope-

61 GARCÍA, J. A., La metalógica de la libertad y el abandono de límite mental”, *Studia Poliana*, 2008, nº 10, Pamplona, p. 22.

62 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, p. 217.

63 *Ibíd.*, p. 179.

64 CORAZÓN, R., “Sobre la esencia”, p. 215.

65 Cfr. SELLÉS, J. F., Estudio introductorio a “*El yo*”, p. 35.

raciones y hábitos adquiridos; por otro lado, activa esas facultades porque son pasivas y por sí mismas no se activan, sino que necesitan ser activadas.

La sindéresis es lo que facilita conocer la naturaleza humana⁶⁶. No tener en cuenta este conocimiento imposibilitaría llevar a cabo una adecuada antropología de la esencia humana, desvirtuando su función. El hecho de que la sindéresis conozca la naturaleza humana implica que la persona se abre a ella porque sólo así puede ser real la capacidad de conocerla. Tomás de Aquino la describe como el principio de supervivencia que todo ser humano tiene para defender su naturaleza; no admite el error en ella⁶⁷ porque éste aparece cuando se introduce el conocimiento, es decir, en la conciencia. Precisamente la caracterización de la sindéresis como una instancia humana innata impide que pueda darse el error en ella porque su verdad no radica en eso.

La caracterización de este hábito como el principio de supervivencia, función que desempeña el instinto en el animal, significa que el hombre mediante la sindéresis debe *cuidar* su cuerpo y su naturaleza. Esa función de *cuidado* de la naturaleza humana se caracteriza no sólo porque la sindéresis posibilita el conocimiento de su cuerpo, sino que mediante ella el hombre también conoce las habilidades intelectuales que posee. Esto le permite ponerlas en práctica cuando así lo estime oportuno. De la misma forma también *conoce* que posee virtudes y en qué grado las posee.

La persona no sólo debe *cuidar* su naturaleza, sino que entre sus obligaciones está la de controlarla y dirigirla⁶⁸, es decir, ejercer un gobierno sobre ella. Este gobierno consiste en evitar que la naturaleza actúe por sí misma. Éste se realiza mediante las potencias superiores de la persona, es decir, es un gobierno consciente y volitivo, pero para ejercerlo requiere, previamente, la activación de ambas potencias. Además, como condición de posibilidad de este gobierno, es preciso que la apertura de la persona hacia la naturaleza sea doble, hacia la inteligencia y hacia la voluntad, por eso la sindéresis es dual⁶⁹.

También a la sindéresis le compete el conocimiento de la ley natural⁷⁰. Esto implica, en primer lugar, que el ser humano no tiene conocimiento de lo que está bien o mal exclusivamente por las consecuencias de sus actos, sino que tiene un conocimiento natural e innato de ello gracias a la sindéresis. No sólo eso, sino que el hombre tiene una inclinación hacia el bien porque la vo-

66 Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 197.

67 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 16, p. 2.

68 Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 574.

69 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 118.

70 Cfr. *Ibíd.*, p. 185.

luntad es una relación trascendental con el bien, que se concreta en que la sindéresis no puede dejar de querer el bien⁷¹.

Respecto de la segunda función, la sindéresis es la encargada de la activación de las potencias espirituales. Esta función se presenta necesaria porque las potencias son pasivas, puesto que no pueden activarse por sí mismas. Precisan, por tanto, de una activación externa, de una realidad humana que sea acto en sí mismo y de modo habitual que se encargue de la activación, a esta descripción responde la sindéresis, que es un hábito innato. Por ser este el cometido principal de este hábito se tratará en un epígrafe exclusivo.

3.1. Conocimiento “sindérico” de las facultades sensibles

Las facultades sensibles se diferencian de las potencias espirituales porque tienen un soporte orgánico. La sindéresis las conoce, como también conoce la corporeidad en cuanto tal. Estas facultades se activan a través de las potencias superiores porque requieren para ejercer sus actos de la inteligencia y de la voluntad. De modo que, aunque no precisen ser activadas, puesto que no son pasivas, dependen de la persona a través de las dos potencias superiores. Las facultades sensibles no necesitan activación porque no son perfeccionables y, por consiguiente, no son capaces de hábitos⁷². Por tanto, es apropiado afirmar que la voluntad es el puente entre los apetitos sensibles y el *querer-yo* de la sindéresis⁷³.

En primer lugar, en cuanto al conocimiento de la corporalidad, es necesario indicar que hay que distinguir entre cuerpo vivo y *objetivado* porque el conocimiento de cada uno de ellos corresponde a una instancia humana diferente. La distinción de estas dos realidades estriba en que el cuerpo vivo significa que la persona *conoce* su propio cuerpo. Este conocimiento recae sobre la sindéresis. Este conocer conlleva que, gracias a este hábito, tenemos noticia directa de cualquier dolor del cuerpo. Mientras que cuerpo *objetivado* hace referencia al cuerpo tomado como objeto, percibido por los sentidos. De modo que este conocimiento es racional; se trata de una abstracción.

En segundo lugar, la diferencia entre el conocimiento innato de la sindéresis y el racional radica en que mediante la sindéresis se conoce el cuerpo en su mismo vivir⁷⁴ y, por tanto, no hay posibilidad de error. No cabe el error en

71 Cfr. *Ibíd.*, p. 200.

72 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 37.

73 Cfr. SELLÉS, J. F., *El conocer personal*, p. 114.

74 Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 244.

el conocimiento que proporciona este hábito innato porque conoce con el ejercicio de las potencias, sin necesidad de recurrir al conocimiento sensible. Mientras que en el conocimiento racional cabe error porque la abstracción, basada en los sentidos, no está exenta de él.

El conocimiento que proporciona la *sindéresis* no tiene nada que ver con el sentimiento porque sabemos que estamos vivos no porque lo *sintamos*, sino porque por medio de la *sindéresis* se conoce que se está vivo ya que el yo está presente en todos los actos, tanto de las potencias espirituales como sensibles, aunque no de la misma manera. Respecto al sentimiento, si faltara la *sindéresis* no habría modo de *reconocer* que lo que objetiva el conocimiento racional, realmente es un dolor que afecta al cuerpo.

La *sindéresis* conoce las facultades sensibles en su mismo ejercicio porque “no cabe pensar sin darnos cuenta de que estamos pensando”⁷⁵, por lo que este conocimiento nada tiene que ver con el objetivo. En este sentido, la *sindéresis* permite conocer las potencias cuando se ejercitan, porque mediante ella la persona sabe que conoce, que quiere o que siente. Por otro lado, la diferencia señalada entre el conocimiento de la *sindéresis* y el racional manifiesta que la iluminación de la *sindéresis* no es total porque hay funciones humanas que, por medio de la *sindéresis* se conoce que se ejercen, pero se desconoce el modo en qué se ejercen. Estas funciones son las vegetativas como la nutrición, la reproducción y el desarrollo⁷⁶. Sólo estas funciones son activas, por eso no cabe conocimiento de su modo vital debe procederse de modo experimental.

3.2. La *sindéresis* como el primer principio práctico

De acuerdo con Polo “la *sindéresis* es la consideración del primer principio práctico”⁷⁷, lo que equivale a afirmar que sin ella “nada práctico se conseguiría”⁷⁸. Esta descripción de la *sindéresis* como el primer principio práctico significa que activa la voluntad para la acción práctica: la impulsa a actuar. Este impulso manifiesta que la *sindéresis* es la conexión entre la persona y las potencias espirituales, puesto que “el hombre está hecho para actuar, pues es un hacedor. Por eso la voluntad necesita este impulso, para salir de su pasividad. Ese impulso se puede resumir en una palabra: ¡actúa!”⁷⁹. La invi-

75 SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, p. 36.

76 Cfr. SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, p. 244.

77 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 65.

78 MOLINA, F., “*Sindéresis y conciencia moral*”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), p. 781.

79 SELLÉS, J. F., *La persona humana. Naturaleza y esencias humanas*, p. 270.

tación a actuar es la activación de la voluntad hacia su fin que es el bien, esto es lo que permite caracterizar a esta potencia como una relación trascendental. Por eso “actúa, será entonces la expresión del primer principio moral”⁸⁰.

La caracterización de la sindéresis como primer principio práctico implica que sin ella la persona no podría actuar. La consideración de la persona como coexistencia conlleva que la persona ha de actuar porque solo así mejorará como persona. La plasmación de esta necesidad es la descripción de la sindéresis como primer principio práctico, previo a la conciencia, puesto que la sindéresis sólo impele a actuar, no dirige la actuación hacia un lado u otro, como lo hace la conciencia.

La sindéresis comienza la activación de la voluntad animando a querer⁸¹; le insta a querer, por eso le “dice a la voluntad: quiere, obra el bien”⁸², imperativo que se concreta en la obligación de no dejar de querer el bien. La sindéresis impele a hacer el bien y sólo, secundariamente, a evitar el mal porque esto es una connotación lateral. En la constitución de la naturaleza humana no existía el mal, este surge con el actuar humano, pero de modo natural. Por consiguiente, evitar el mal “no forma parte del verdatear constitutivo del primer acto de la voluntad”⁸³, por eso el intelecto agente no ilumina el mal.

El primer acto de la voluntad, constituido por la sindéresis, es una invitación a querer más, y lo que la voluntad quiere es el bien. Por eso “el primer acto voluntario es el conocimiento de la voluntad como relación trascendental”⁸⁴, es decir, darse cuenta de que la voluntad no puede dejar de querer el bien. Ésta se define como la que existe en virtud del término de ella, de su fin⁸⁵. De modo que la voluntad por ser una relación trascendental con respecto a su fin, que es el bien, no puede dejar de quererlo. Por eso la sindéresis anima a la voluntad a querer más porque implícitamente conlleva un mandato de querer el bien.

La sindéresis le impele a la voluntad a querer el bien porque en eso radica su verdad. Una vez constituido el primer acto voluntario y, dado que la voluntad debe continuar ejerciendo sus actos, es cuando se presenta el mal. La obligación de evitar el mal es posterior a la constitución del primer acto de la

80 MOLINA, F., “Sindéresis y conciencia moral”, p. 779.

81 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 65.

82 *Ibíd.*, p. 65.

83 *Ibíd.*, p. 67.

84 *Ibíd.*, p. 51.

85 Cfr. *Ibíd.*, p. 36.

voluntad porque el mal no pertenece a la esencia del hombre, aunque, tras el pecado, evitarlo se convierte en un deber moral, por lo que de este modo se amplía el primer principio moral que propone la *sindéresis*: *haz el bien y evita el mal*⁸⁶.

Otro punto que es pertinente aclarar es la diferencia de la *sindéresis* con la razón práctica. La *sindéresis* es anterior porque constituye la voluntad como facultad, la activa para querer, mientras que la razón práctica entra en juego después de esa activación⁸⁷. Esto es posible por la dualidad que acontece en la voluntad como *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*. La *sindéresis* tiene como función el impulso de la voluntad nativa a obrar porque es una luz natural, que no se puede perder. Posteriormente a la *voluntas ut natura*, la voluntad racional es una fase del desarrollo de la voluntad, que aparece de modo posterior a la operación de la inteligencia que ha conocido el bien. Una de las diferencias entre ambas voluntades es que la voluntad nativa tiene que ver con la *sindéresis*, mientras que la conciencia tiene que ver con la *voluntas ut ratio* porque la voluntad, como afirma Polo, no puede querer nada si antes no ha sido conocido⁸⁸.

Tras la constitución de ese primer acto voluntario, la inteligencia “irá proponiendo diversidad de bienes o *medios* a la voluntad para que ésta, aceptándolos o rechazándolos, se acerque o aparte del fin”⁸⁹. Por tanto, no es tarea de la *sindéresis* presentar bienes mediales, eso le compete a la razón práctica y en este punto caben deficiencias porque puede presentar bienes que realmente no contribuyan a la consecución del bien último que es la felicidad. Según esto la razón práctica se puede equivocar debido a que no capta de modo infalible la razón formal de medio, es decir, que su tarea es presentar diferentes medios, pero no siempre acierta con señalar el más adecuado⁹⁰.

La caracterización señalada de la *sindéresis* como primer principio práctico posibilita que sea tomada como la primera regla moral, en cuanto activa a la voluntad a lograr el fin al que tiende. En este punto es importante reseñar que el perfeccionamiento de la voluntad por medio de las virtudes refuerza la tendencia de la voluntad nativa hacia el fin último, haciéndolo más alcanzable. Mientras que la conciencia es considerada la segunda regla moral: la luz que permite dictaminar los medios precisos para la consecución del fin al que

86 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (II), p. 53.

87 Cfr. MOLINA, F., *La sindéresis*, p. 53.

88 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 27.

89 SELLÉS, J. F., *La persona humana*, (II), p. 275.

90 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 31.

tiende la voluntad y que la persona está llamada a conseguir. El primer precepto de la sindéresis es: haz el bien⁹¹. Los demás principios morales son dictámenes de la conciencia que especifican ese primer principio⁹².

La misión de la conciencia es emitir un juicio sobre la moralidad de la elección de los fines y de los medios precisos para alcanzar el fin de la persona. La moralidad radica en la adecuación de esos fines y medios a la consecución del fin último⁹³. Por tanto, se puede concluir que la sindéresis, por medio de la conciencia, es fuente de normatividad moral, porque puede no activar un acto voluntario que daña la corporeidad o la propia potencia volitiva. En este sentido, “la sindéresis siempre puede advertir que es posible desasistir un acto voluntario concreto. Y que, a veces, es obligado hacerlo si el acto es malo. En ese caso, *querer-yo* está obligado a rechazarlo, (recuérdese que los actos malos no son constituidos, sino simplemente ejercidos, por lo que no son posibles sin la turbación de la sindéresis)”⁹⁴. El *querer-yo* puede rechazar los actos contrarios a lo natural.

4. LA INTELIGENCIA COMO POTENCIA PASIVA

La descripción de la inteligencia como potencia pasiva implica, en sentido negativo, que no es una potencia activa. Ésta, como ya se ha indicado, se caracteriza, primero porque está determinada *ad unum*, actúa siempre del mismo modo⁹⁵. Segundo, porque causa los mismos efectos⁹⁶, que se caracterizan por ser inferiores a ella. De modo que por estas dos características se puede interpretar que es causa eficiente de sí misma y no requiere ser activada por una instancia superior. Pero ninguna de estas dos características puede atribuirse a la inteligencia porque es incapaz de acto alguno por sí sola porque no causa efectos. En sentido positivo, la inteligencia es descrita como potencia pasiva lo que significa que requiere una activación, pero antes sería preciso explicar por qué se considera a la inteligencia como potencia pasiva, ya que sólo de ese modo se entenderá la necesidad de que sea activada.

La inteligencia es pasiva porque es *tabula rasa*, en su inicio, es decir, sin conocimiento no hay objeto conocido. Por tanto, antes de conocer no hay nada en la inteligencia. Que sea *tabula rasa* implica que “sin la ayuda de otro

91 Cfr. *Ibíd.*, p. 68.

92 Cfr. POLO, L., *Ética*, p. 162.

93 Cfr. MOLINA, F., “Sindéresis y conciencia moral”, p. 781.

94 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia humana*, p. 200.

95 Cfr. MOLINA, F., *La sindéresis*, p. 42.

96 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 36.

factor tampoco la inteligencia puede ejercer sus actos”⁹⁷. Las potencias activas por funcionar siempre del mismo modo, no se perfeccionan al ejercer actos y, por tanto, no son susceptibles de hábitos. La inteligencia es perfeccionable por los actos porque existen hábitos intelectuales adquiridos que perfeccionan a la inteligencia como facultad. Además, la inteligencia no es algo físico, puesto que es inorgánica y no pertenece al cuerpo, sino al alma⁹⁸.

Aunque la inteligencia es una potencia pasiva no es una relación trascendental porque “la verdad sólo se asimila al fin en tanto que poseída por sus operaciones intelectuales. No es una relación trascendental porque no se relaciona con el fin con anterioridad al ejercicio de la operación”⁹⁹. En realidad se relaciona con el fin simultáneamente porque la inteligencia posee el fin en las operaciones. En definitiva, no es una relación trascendental con la verdad. En cambio, la voluntad si es una relación trascendental porque se relaciona con el bien antes de tender a él o de poseerlo”¹⁰⁰. Esta es la principal diferencia entre las dos potencias espirituales.

La inteligencia deja de ser pasiva al ser activada por la *sindéresis*, lo que significa que una vez activada, es decir, constituida como potencia, adquiere la capacidad de ejercer sus propias operaciones. No puede ejercer estas operaciones sin “la cooperación del intelecto agente, que le proporciona lo que se suele llamar la especie impresa. Sólo así se pone en marcha”¹⁰¹. Debe quedar claro que la constitución de la inteligencia es anterior a la activación del intelecto agente. Éste es quien activa la pasividad de la inteligencia, una vez que ha sido constituida como tal, porque es el intelecto agente el que ilumina a las especies sensibles, convirtiéndolas en inteligibles¹⁰².

La necesidad de activación que precisa la inteligencia es una muestra de la dependencia de la esencia respecto de la persona, puesto que la *sindéresis* activa a la inteligencia, que pertenece a la esencia, porque es la persona quien decide libremente ejercitarla.

97 *Ibíd.*, p. 33.

98 Cfr. *Ibíd.*, p. 36.

99 Cfr. *Ibíd.*, p. 38.

100 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 120.

101 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 36.

102 Cfr. MOLINA, F., *La sindéresis*, p. 43.

5. LA VOLUNTAD COMO PURA POTENCIA PASIVA

La voluntad es pasiva, al igual que la inteligencia, en cuanto que ella sola no puede ejercer ningún acto, por lo que precisa de la concurrencia de un elemento distinto a ella¹⁰³. Esto lo refleja Polo al afirmar que la voluntad no es espontánea¹⁰⁴. A diferencia de la inteligencia la voluntad es una potencia pasiva pura que se caracteriza por “estar referida al fin antes de poseerlo o de tender a él”¹⁰⁵. Según Polo, es la única potencia pasiva pura porque la inteligencia no puede serlo debido a que no es una relación trascendental con su fin. Por tanto, describir la voluntad como potencia pasiva pura equivale a afirmar que es una relación trascendental.

La voluntad no posee en esta vida el fin al que tiende: la felicidad. Esta tendencia a poseer la felicidad sería inútil si no estuviera llamada a alcanzarla. La persona está llamada a actuar para lograr el fin al que tiende la voluntad y le urge a que ponga en práctica los bienes mediales necesarios para obtener el fin. El lanzarse a buscar la consecución del fin puede estar provocado por un impulso propio o externo. Si fuera un impulso espontáneo y autónomo, la voluntad no requeriría ser activada y, como consecuencia, no podría ser considerada una potencia pasiva, sino activa, por lo que estaría determinada *ad unum*, característica de las potencias activas¹⁰⁶. Por tanto, parece que sólo puede ser activada por una instancia externa que le impele a actuar. Este es el cometido de la sindéresis que tiene la capacidad de animar a la voluntad para que actúe, precisamente porque es cognoscitiva y descubre la verdad de la voluntad. Esta verdad consiste en el acuerdo esencial entre la facultad y el bien porque no puede dejar de quererlo¹⁰⁷.

La voluntad también precisa de activación, incluso mayor que la inteligencia porque es una pura potencia pasiva. Esto indica que la voluntad requiere en cada acto que ejerce, una vez que ha sido constituida, la acción de la sindéresis porque no existe una voluntad agente que active a la voluntad tal y como lo hace el intelecto agente con la inteligencia. Esta consideración de la voluntad como pura potencia pasiva indica que no es espontánea.

103 Cfr. PADIAL, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, p. 100.

104 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 142.

105 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 37.

106 Cfr. MOLINA, F., *La sindéresis*, p. 42.

107 Cfr. SELLÉS, J. F., *La persona humana. Naturaleza y esencias humanas*, p. 274.

5.1. *La voluntad como relación trascendental*

La voluntad no es sólo una pura potencia pasiva, sino que precisamente por ello es una relación trascendental. Ésta se puede definir como “la relación de la potencia al acto final considerada antes o prescindiendo del despliegue activo de la potencia”¹⁰⁸, existe sólo en virtud del término de ella, que en este caso es el fin. El fin de la voluntad es el bien, no un bien particular porque entonces sería imposible la relación con el fin como pura respectividad¹⁰⁹. Por tanto, es pura relación al fin, lo que significa que es incapaz de actos respecto de él¹¹⁰. La respectividad se queda en la mera relación con el fin, no en su elección como tal, por eso ese fin no puede ser un bien particular, sino del bien en cuanto que bien.

Esta consideración de la voluntad como relación trascendental con su fin, que es el bien, es una descripción de la potencia volitiva previa al ejercicio de los actos voluntarios. Esta descripción corresponde a la voluntad nativa que se caracteriza doblemente: por apuntar al bien y por su dependencia respecto de la *sindéresis*¹¹¹. Esta descripción de la voluntad como una relación trascendental es posible si se cumple que es “relativa al bien e incapaz por sí sola de actos”¹¹².

Describir la voluntad como una relación trascendental —potencia pasiva pura— permite sostener la constitución de los actos voluntarios y la ratificación del bien por el amor, porque lo voluntario “tiene que ser constituido para enlazar con el amar personal”¹¹³. En este sentido cabe señalar que la dificultad de cómo se constituye lo voluntario es un problema no resuelto por la filosofía antigua. La voluntad pertenece a la esencia y como ésta depende del ser personal, la constitución de lo voluntario por parte de la *sindéresis* es coherente con el carácter de *además*¹¹⁴. Esta dependencia de la esencia respecto del acto de ser implica que la constitución de lo voluntario depende de la persona, de modo que es la persona quien constituye lo voluntario a través del *yo*¹¹⁵.

108 POLO, L., *Ética*, 134, nota a pie de página 8.

109 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 59.

110 Cfr. *Ibíd.*, p. 44.

111 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 124.

112 *Ibíd.*, p. 125.

113 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), 46, nota a pie de página, 12.

114 Cfr. *Ibíd.*, p. 202.

115 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (II), p. 59.

El fin al que tiende la voluntad es irrestricto porque no es un bien finito, no es un fin que deba alcanzar, es pura respectividad. Sólo de este modo se puede sostener que la voluntad en su estado nativo es una relación trascendental. Debe quedar claro que es una pura relación con el bien, no con uno concreto o finito, sino con el bien en cuanto que bien. Por tanto, nativamente la voluntad, considerada como relación trascendental, no posee el bien porque si lo poseyera dejaría de ser relación trascendental. A diferencia de la voluntad, que no posee su fin, la inteligencia se caracteriza por poseerlo, por eso no puede ser considerada relación trascendental¹¹⁶.

Esta caracterización de la voluntad como relación trascendental conlleva que la voluntad no posee el bien, sino que se caracteriza por una pura relación pasiva con él. Esa relación con el bien es una intención de bien que, según Polo, equivale a la intención de *otro*¹¹⁷. Ésta se define como la intencionalidad que “está prefigurada en la esencia humana por el carácter trascendental de la potencia pura. Si la voluntad está enteramente orientada al bien, su determinación no es formal ni objetiva, sino el bien”¹¹⁸.

La intención de *otro* es distinta en el estado nativo de la voluntad que en la voluntad racional. En el primer caso es pura pasividad, relación trascendental, mientras que en los actos voluntarios, que siguen al simple querer, es activa¹¹⁹. La diferencia entre pasiva o activa estriba en que en cuanto voluntad natural la intención de *otro* es concreta, pero en los actos voluntarios es particular y por eso se le llama activa.

La intención de *otro* es la propiedad más importante del acto voluntario porque esta respectividad hacia lo *otro*, característica de la voluntad nativa, se mantiene en los actos voluntarios. Esta intención de *otro* permanece porque la voluntad no es posesiva, no posee el fin o el bien al que tiende¹²⁰. De modo que los actos voluntarios, tras la constitución del primer acto voluntario por la sindéresis, también se caracterizan por la intención de *otro*. Por tanto, la intención de *otro* pone de manifiesto que el acto voluntario es intencional, es decir, que apunta a lo *otro*. Este acto se caracteriza por la necesidad de ser constituido como tal porque apunta a lo *otro* de ese acto¹²¹.

116 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 96.

117 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (II), p. 60.

118 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 135.

119 Cfr. *Ibíd.*, p. 135.

120 Cfr. *Ibíd.*, p. 58.

121 Cfr. *Ibíd.*, p. 56.

En cambio, en la inteligencia lo que es intencional no es el acto, sino el objeto¹²². La diferencia está en que la voluntad no es posesiva porque “no tiene objeto, sino que apunta hacia lo otro, hacia la realidad”¹²³, mientras que la inteligencia sí que posee el objeto. Por tanto, la voluntad es de índole procesual, es un ir hacia lo que no se tiene, sin perder de vista que no alcanza el fin al que tiende de manera perfecta como cualquier operación de la inteligencia, que es un acto que no se dirige al fin, sino que lo posee ya¹²⁴.

Según esta diferencia entre las operaciones de la inteligencia y la voluntad puede establecerse una distinción en la intencionalidad. En la voluntad la intencionalidad es de la acción voluntaria porque es una intención de *otro* que consiste en una relación con lo otro real. En cambio, en la inteligencia la intencionalidad es del objeto y se caracteriza por ser una intención de semejanza. Esta intención consiste en ser semejante a la cosa real. Por eso “el objeto inteligible posee la inteligibilidad de lo real. Esa inteligibilidad que en lo real sólo está en potencia, en la operación intelectual está en acto”¹²⁵. Por tanto, la razón es apropiativa porque se *apropia* del objeto conocido; sólo se conoce si hay objeto conocido. La voluntad, por el contrario, no se caracteriza por se apropiativa¹²⁶.

Los actos de la voluntad, por medio de la *sindéresis*, dependen del ser personal porque es necesaria la constitución de lo voluntario. Ese respecto trascendental al fin, la intención de *otro*, de la voluntad no la satura como potencia pasiva pura. Lo que la satura es el incremento del acto de querer, es decir, el *querer querer más*¹²⁷. Por tanto, la voluntad precisa *querer más*, porque sólo de este modo la tendencia a lograr el fin último se hace factible¹²⁸. El yo no se puede conformar con la constitución del primer acto voluntario, sino que debe incrementar el querer porque sin este incremento el acto de amor a la persona no se constituye¹²⁹. En esto se ve la conexión entre la esencia y la persona, porque “el querer tiene que ver con la persona por ser curvo”¹³⁰. La voluntad no puede dejar de querer el bien, cuando quiere, quiere el bien, pero

122 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 45.

123 PADIAL, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, p. 103.

124 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 96.

125 PADIAL, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, p. 103.

126 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 98.

127 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (II), p. 61.

128 Cfr. *Ibíd.*, p. 60.

129 Cfr. *Ibíd.*, p. 61.

130 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 70.

no sólo eso, sino que no puede dejar de querer. La voluntad es una relación trascendental con el fin, por eso no puede dejar de quererlo.

La voluntad es curva, no en términos reflexivos, porque si la curvatura de la voluntad se entendiera en términos reflexivos “habría que admitir que se elige el acto felicitario, lo cual, no parece posible si se admite que es un acto necesario”¹³¹. En este sentido querer lo otro no basta, es necesario *querer-querer más* lo que implica dos cosas: “querer más querer y más otro”¹³². Querer más significa *aumentar lo otro en el ser* porque la intención de *otro* no agota el ser¹³³, es decir, que la persona no puede conformarse con un querer detenido. Aumentar lo otro en el ser es el modo como el amor tiene que ver con el ser. Querer más otro “comporta el aumento de la intención de *otro*”¹³⁴, lo que permite concluir que “la curvatura apunta a la correspondencia amorosa”¹³⁵.

La curvatura de la voluntad indica que no puede dejar de querer el bien al que tiende como relación trascendental. Por su dependencia del amar personal está obligado a incrementar el querer y de este modo es posible la conexión de la voluntad con el amar personal¹³⁶. Esta conexión estriba en que los actos voluntarios se atribuyen a la persona¹³⁷. Por eso la intencionalidad del acto voluntario —su respectividad al fin— y la curvatura del mismo —su dependencia de la persona— es inseparable. Es pertinente aclarar que el yo no puede conformarse con la constitución del querer sin incrementar la intención de otro porque en ese caso no se constituye el acto de amor a la persona.

5.2. Consecuencias derivadas de que la voluntad sea una relación trascendental

La voluntad no quiere un bien particular, sino el bien sin restricción alguna¹³⁸. Precisamente por esto se puede afirmar que la voluntad en su primer acto es el simple querer, que no implica querer algo, sino el querer como querer. Por tanto, esto muestra también, como ya se ha recogido, que el simple querer no es un tender hacia algo.

131 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 167.

132 *Ibid.*, p. 202.

133 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (II), p. 60.

134 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 67.

135 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 128.

136 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (II), p. 60.

137 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 46.

138 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 137.

Este modo de describir la voluntad implica, en primer lugar, que no es la causa de sus actos porque es una relación trascendental con el bien y sólo lo puede ser si no es capaz de constituir sus actos. Si fuera capaz de constituir sus actos sería innecesario que fuera una relación trascendental con el bien: equivaldría a tratar a la voluntad como espontánea. Esto conlleva prescindir de la libertad trascendental, puesto que la voluntad sería libre y si las potencias son libres, sin la necesidad del concurso de la persona, entonces no se podría hablar de la libertad en el nivel personal. En este punto Polo aclara que “la libertad nativa llega a la *voluntas ut natura* a través de la sindéresis, y la libertad de elección a la *voluntas ut ratio* por la prudencia que es la primera virtud adquirida”¹³⁹. La consideración de la voluntad como espontánea indica el olvido de la dualización de esta potencia con los trascendentales personales.

En segundo lugar, el único modo de no caer en el mismo error que la filosofía moderna, que sostiene la espontaneidad de la voluntad, es tratarla como una relación trascendental con su fin. Si la voluntad fuera espontánea podría activarse automáticamente, por sí misma. Esto equivaldría a la autosuficiencia inmanente del sujeto, que ignoraría la consideración trascendental de la persona¹⁴⁰. Según Polo, esto no es admisible por dos razones: la primera, que la voluntad sea en su estado nativo una potencia pasiva pura no implica que sea indeterminada, sino que es una relación trascendental con el bien; la segunda, que la voluntad por ser potencia pasiva es incapaz por sí de pasar al acto¹⁴¹.

En el seno de la filosofía moderna se postuló la tesis de que la voluntad es indeterminada. La razón de esta tesis estriba en que si la voluntad es potencia pasiva pura queda sin explicar la cuestión de cómo la voluntad tiende al bien. Esta aporía la resuelve Polo, sosteniendo que la voluntad es una relación trascendental que se activa por el concurso de la sindéresis¹⁴². Por tanto, puede concluirse que los modernos no entendieron que “el cometido de la sindéresis es el paso de la potencia pasiva pura a lo voluntario”¹⁴³. No concibieron cómo la sindéresis activa a la voluntad impeliéndola a querer.

139 *Ibíd.*, p. 142.

140 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 39.

141 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 129.

142 Cfr. *Ibíd.*, p. 128.

143 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 40. Este es el cometido del segundo miembro de la sindéresis, el *querer-yo*.

En tercer lugar, como la voluntad es potencia pasiva pura no es libre nativamente porque está determinada exclusivamente hacia su fin. Esto implica que no se mueve por sí misma o espontáneamente¹⁴⁴, sino que requiere ser activada. Según esto, la consideración de la voluntad como espontánea supone que no hay distinción entre la libertad y la voluntad¹⁴⁵. Entonces la voluntad se mueve libremente en virtud de los hábitos, lo que significa que “la voluntad es capaz de ejercer actos pero no de constituirlos”¹⁴⁶. No puede constituirlos porque es potencia pasiva pura y por eso no es espontánea. Por tanto, la voluntad natural es la noción preferible para referirse al estado nativo de la voluntad y no la que proponen los modernos de espontaneidad.

6. EL SIMPLE QUERER, EL PRIMER ACTO DE LA VOLUNTAD

Este primer acto voluntario constituido por la sindéresis se caracteriza porque es “la pura potencia pasiva elevada a la condición esencial”¹⁴⁷, es decir, “la pura potencia pasiva elevada a la condición de acto”¹⁴⁸. No consiste en querer algo, sino que es el descubrimiento de la índole de la voluntad, que consiste en querer. Es un acto de la *voluntas ut natura* previo a la conexión con la razón práctica y a la adquisición de las virtudes morales.

La índole de la voluntad radica en querer, por eso el primer acto es el simple querer, que se desprende de la caracterización de la voluntad como potencia pasiva pura. Esta descripción de la voluntad conlleva que deba ser activada porque exige ser constituida como acto. La sindéresis respecto a la voluntad tiene una triple tarea: activa a la voluntad como potencia, constituye su primer acto y por último constituye también los actos ulteriores. Por tanto, según es posible distinguir entre lo voluntario simplemente constituido —el *simple querer*— y lo voluntario ejercido y constituido —los actos voluntarios—.

El simple querer es el primer acto que constituye la sindéresis antes de la *voluntas ut ratio*, que “no tematiza el bien ni como ausente ni como presente”¹⁴⁹. Asimismo, es seguido y completado por otros actos. De modo que es el paso previo de los actos volitivos que siguen a éste, sin perder de vista que los actos de la *voluntas ut ratio*, que continúan el primer y único acto de

144 Cfr. *Ibid.*, p. 65.

145 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 121.

146 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 65.

147 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 132.

148 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 51.

149 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 147.

la voluntad nativa, son también constituidos por la *sindéresis*. También es considerado como el desvelamiento del bien porque la constitución del primer acto voluntario advierte que la voluntad es una relación trascendental con el bien, pero no se refiere a un bien particular.

Por otro lado, por simple querer también se entiende el acuerdo entre el querer y el yo, puesto que si “yo no quiero, la voluntad no pasa de ser la pura potencia pasiva”¹⁵⁰. No es, por tanto, un tender, puesto que no está dirigido a un bien. Es el descubrimiento de la verdad de la voluntad, es decir, un caer en la cuenta de que la voluntad, como facultad activada, radica en querer el bien como si fuera un despertar a él. Por eso debe quedar claro que en su estado nativo “la voluntad no posee el bien, y ni siquiera se dirige a él en tanto que todavía no alcanzado; por tanto, su referencia al bien es potencial y pasiva”¹⁵¹. No es un tender con la necesidad de optar por el bien, es una pura relación que lo que indica es que sólo puede elegir el bien.

La voluntad en su estado nativo es una potencia pasiva pura porque este es el “estatuto primordial de la voluntad, anterior a su proporción con la razón práctica”¹⁵². Este estatuto inicial de la voluntad es su caracterización como una relación trascendental. Es el descubrimiento de que la voluntad consiste en querer, pero sólo después, cuando la razón práctica presenta los bienes mediales a la voluntad, puede ejercer actos encaminados a la adquisición de las virtudes morales. Por eso “la *voluntas ut ratio* conecta con las operaciones intelectuales que conocen bienes”¹⁵³, como paso previo a los actos voluntarios.

El segundo miembro de la dualidad, tras el auxilio de la razón, es la *voluntas ut ratio*, es decir, “la unión de la voluntad con la razón práctica”¹⁵⁴. Esto no significa que haya dos facultades de la voluntad, sino que son dos miembros que conforman una dualidad¹⁵⁵. El *simple querer* es el superior porque no necesita de la *voluntas ut ratio*, mientras que ésta sí requiere de aquel, puesto que no se ejercen actos voluntarios si la *sindéresis* no constituye el primer acto voluntario¹⁵⁶.

150 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 52.

151 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 120.

152 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 32.

153 *Ibid.*, p. 118.

154 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 110.

155 Cfr. *Ibid.*, p. 110.

156 Cfr. *Ibid.*, p. 176.

La constitución de este primer acto es necesaria porque “si quitáramos el querer, el bien sería imposible y, asimismo, la verdad desaparecería de la voluntad”¹⁵⁷. No se puede prescindir de la constitución del primer acto de la voluntad porque sólo así puede afirmarse que la voluntad ejerce actos. Sin el *simple querer* la voluntad no puede continuar sus actos, puesto que la capacidad de la voluntad para ejercer actos implica que existe un acuerdo que consiste en aceptar que la voluntad es un querer que comprometa al yo en sus actos.

La voluntad a diferencia de la inteligencia carece de una realidad como el intelecto agente, es decir, no existe una voluntad agente, por lo que es la propia sindéresis quién es *agente* de los actos voluntarios¹⁵⁸. No sólo no existe una voluntad agente, sino que tampoco en lo voluntario hay algo parecido a la especie impresa —la iluminación intelectual del objeto sensible— porque la voluntad es potencia puramente pasiva¹⁵⁹. Por tanto, para pasar de la voluntad como potencia a lo voluntario, dada la inexistencia de la voluntad agente, es preciso constituir el primer acto voluntario lo cual “sólo puede ser constituido por un hábito innato. No puede tratarse de un hábito adquirido por cuanto sería algo voluntario”¹⁶⁰. Asimismo, la inexistencia de la voluntad agente implica que la sindéresis deba estar presente en cualquier acto voluntario que ejerza la voluntad como potencia.

7. LA NECESIDAD DE LA ACTIVACIÓN DE LA INTELIGENCIA Y DE LA VOLUNTAD

Esta necesidad implica que ambas potencias sean pasivas y, por consiguiente, requieren ser activadas. Esta caracterización como pasivas supone una distinción entre las potencias, que pueden ser activas o pasivas¹⁶¹. Tanto la inteligencia como la voluntad son en su estado inicial una potencia porque son pasivas en su estado de naturaleza. La inteligencia porque es una *tabula rasa* y la voluntad porque es una relación trascendental con el bien. Al contrario de las activas¹⁶², no funcionan siempre del mismo modo. Este diferente

157 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 67.

158 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 118.

159 Cfr. *Ibíd.*, p. 119.

160 PADIAL, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, p. 102.

161 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 33.

162 Polo toma la distinción entre potencia activa y pasiva de. Tomás de Aquino, S. Theol. I-II, q. 54, a. 1 co: “Cuius ratio est, quia subiectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est, potentia enim activa tantum non est alicuius habitus subiectum, ut ex supradictis patet. Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad

modo de actuar conlleva que alcanzan su perfeccionamiento mediante el ejercicio de sus actos. Esto implica una ventaja de éstas con respecto a las activas, puesto que son perfeccionables por hábitos, mientras que las activas no lo son. Esta es la principal diferencia que cabe señalar entre estos dos tipos de potencias, aunque pueden indicarse otras¹⁶³.

La potencia activa está determinada *ad unum* lo que significa que sólo “necesita de la presencia de un estímulo que le sirva de causa eficiente para desencadenar su efectividad de una determinada forma prevista”¹⁶⁴. Esto no acontece en las potencias pasivas porque no están determinadas *ad unum*, ya que el objeto cognoscitivo es infinito y lo mismo puede decirse del bien que quiere la voluntad es irrestricto. Esto supone que son potencias capaces de infinitud, en tanto que son aptas para conocer o querer objetos infinitos. Al respecto es un error considerarlas como potencias infinitas porque no lo son.

También a diferencia de la pasiva la potencia activa produce efectos semejantes, inferiores a ella, lo que comporta que sea causa eficiente. Consiguientemente, “poseen un carácter ejecutivo inmediato porque están constituidas por una causa eficiente. Es el caso del fuego. Calentar es una acción que ejerce el fuego respecto de otra cosa. Aunque el fuego no es lo mismo que la acción de calentar, ésta se sigue directamente de él: el fuego está siempre en condiciones de calentar en tanto que la potencia de calentar consta de causa eficiente: es una potencia activa que produce su efecto en otro”¹⁶⁵. No ocurre lo mismo con las potencias pasivas que se caracterizan porque no pasan a actuar de suyo, por lo que su carácter eficiente está en suspenso: actúan por la intervención de un motor.

La caracterización de la inteligencia y de la voluntad como potencias pasivas supone la necesidad de la *sindéresis* como medio para activar la inteligencia y la voluntad y manifiesta el carácter *unificante* de ambas potencias porque son activadas por el mismo hábito innato. Es preciso dejar claro que la activación de cada potencia, respectivamente, no es la misma porque en su estado inicial son diferentes e irreductibles¹⁶⁶. En su estado natural la duali-

formam, eo quod, sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva a ratione unius obiecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem”.

163 Esta diferencia fue señalada por Tomás de Aquino Cfr. Q.D. De Vir., q. 1, a. 9, ad 10: “En la potencia que es sólo activa, como sucede en el intelecto agente, no se adquiere hábito alguno por la acción”.

164 MOLINA, F., *La sindéresis*, p. 42.

165 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 33.

166 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 213.

dad conformada por ambas potencias indica que la inteligencia es mayor a la voluntad y por eso la inteligencia requiere una menor activación. En este sentido, Polo afirma que la superioridad natural de la inteligencia respecto de la voluntad se debe a la existencia de actos intelectuales superiores a la iluminación esencial, mientras que no hay actos voluntarios superiores a la sindéresis. Los actos intelectuales superiores a la inteligencia son los hábitos innatos que son actos cognoscitivos.

La inteligencia precisa ser activada al comienzo para que sea constituida como potencia, después es la especie impresa la que, presentada por el intelecto agente, permite conocer porque lo que “pone en marcha a la potencia intelectiva es de su misma índole, a saber, el intelecto agente o *intellectus ut actus*”¹⁶⁷. Pero esto no sucede con la voluntad, puesto que no hay voluntad agente, ni tampoco existe en lo voluntario algo similar a la especie impresa. Por eso la sindéresis no sólo constituye a la voluntad como tal, sino que también debe constituir el primer acto voluntario y su tarea no se queda en eso, sino que ha de comparecer en cada acto voluntario. Según Polo, el yo se compromete en el acto voluntario, mientras que en los actos intelectivos no hay compromiso del yo porque se puede pensar sin querer, pero no se puede querer sin *querer-yo*¹⁶⁸. Esta distinción consiste en que no hay querer si el yo no quiere, en cambio, en el acto cognoscitivo no está presente el yo porque se puede conocer sin que el yo actúe.

La conclusión que se desprende es que se puede hablar de un intelecto agente, pero no de una voluntad agente. Esto implica una clara diferenciación entre las dos potencias espirituales, puesto que la inteligencia no es una potencia pasiva pura porque “la especie impresa la pone en condiciones de pasar al acto”¹⁶⁹, mientras que la voluntad sí lo es¹⁷⁰. Esta inferioridad inicial de la voluntad requiere una mayor activación.

8. LA VOLUNTAD REQUIERE MAYOR ACTIVACIÓN QUE LA INTELIGENCIA

Esta diferente activación se justifica porque ambas potencias son diferentes, sólo coinciden en que son pasivas. Su distinción “se toma del modo en que dependen de la sindéresis”¹⁷¹. En líneas generales, la inteligencia depende

167 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 33.

168 Cfr. *Ibíd.*, p. 200.

169 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 118.

170 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 70.

171 *Ibíd.*, p. 118.

del intelecto personal, mientras que la voluntad del amar personal. La inteligencia no es imperfecta de suyo porque al conocer posee lo que conoce, es apropiativa. En cambio, la voluntad sí lo es porque tiene una dimensión tendencial o deseante. La voluntad es potencia pasiva saturable por el bien trascendental¹⁷², pero la inteligencia no lo es debido a la irrealidad del objeto pensado y por el límite mental¹⁷³. Dado que la voluntad tiende al bien, la trascendentalidad de este supondría que la voluntad ha colmado toda su tendencia. Por el contrario, en el caso de la inteligencia no hay ningún objeto conocido que sature la capacidad apropiativa de la inteligencia. La voluntad es diferente a la inteligencia y se estima inferior a ésta porque el conocimiento es posesivo del fin y la voluntad consiste en un tender que no es posesivo.

En este sentido, mientras que la inteligencia es activable, la voluntad no lo es porque la *sindéresis* no sólo ha de constituir el primer acto voluntario, sino también los ulteriores. Por el contrario, la inteligencia constituida por la *sindéresis* en acto “está muy próxima a ser una potencia activa, porque el *intellectus ut actus* la pone en condiciones de ejercer operaciones de suyo. En cambio, la voluntad puede ejercer actos si está en conexión con la inteligencia, la cual, a su vez, se considera ejerciendo actos”¹⁷⁴.

Otra diferencia que implica la superioridad natural de la inteligencia respecto a la voluntad es que la inteligencia es asimilativa y apropiativa porque “es formalmente posesiva”¹⁷⁵. En el acto de conocer se posee lo conocido, mientras que en el acto de querer no está lo querido porque la voluntad no es posesiva. En este sentido, el querer de la voluntad no es posesivo y por ello aspira a lo superior a él. En cambio, cada acto de conocer se conforma con un nivel fijo porque existe una nivelación entre el conocer y lo conocido que Polo llama *conmesuración*¹⁷⁶. En definitiva, el querer apunta a lo exterior porque no posee el fin al que tiende, mientras que el conocimiento es posesivo del fin.

También se distinguen en cuanto que la voluntad es más difícil entender cómo actúa que la inteligencia porque es más complicado comprender la intención de otro, característico del bien, que la intención de semejanza, propia del acto de conocer. Esto se debe a que el hombre está más habituado a la

172 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 213.

173 Cfr. *Ibíd.*, p. 209.

174 POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 36.

175 *Ibíd.*, p. 9.

176 Cfr. *Ibíd.*, p. 11.

semejanza que a la distinción¹⁷⁷. Del mismo modo, la actividad voluntaria es más profunda que la intelectual. Esta particularidad se manifiesta en que la sindéresis a través del *ver-yo* suscita, mientras que con el *querer-yo* constituye¹⁷⁸. Esta distinción es importante porque *suscitar* es menos que *constituir* debido a que en los actos intelectuales no hay compromiso de la persona¹⁷⁹.

Respecto a la distinción entre los actos de la voluntad y las operaciones cognitivas ésta radica en que los primeros comportan alteridad, es decir, son constituidos como intención de otro. La existencia de actos intelectuales superiores a la iluminación esencial de la sindéresis conlleva que la inteligencia es una potencia menor que la voluntad porque no se satura con sus actos, mientras que la voluntad se satura porque en los actos voluntarios se compromete la persona¹⁸⁰. Esos actos intelectuales superiores —hábito de la sabiduría y hábito de los primeros principios— no requieren potencia porque son propios del conocer personal. Por el contrario, no existen actos voluntarios superiores a la sindéresis¹⁸¹.

También es característico de los actos voluntarios que son más intensos que las operaciones de la inteligencia, se debe a que están más vinculados entre sí que éstas. Asimismo, por ser más intensos son posteriores a los actos de la inteligencia porque la decisión, acto de la voluntad, es más profunda que la deliberación, propia de la inteligencia. Esto subraya que el acto voluntario es menos autónomo y menos autosuficiente que el acto de pensar¹⁸², en el sentido de que precisa más el concurso de la sindéresis. Por tanto, la voluntad es menos autónoma respecto del sujeto que la inteligencia porque las operaciones de la voluntad necesitan para constituirse más del sujeto¹⁸³.

Las operaciones intelectuales no están encaminadas a la unión con *otro yo*, propio de los actos voluntarios. En este sentido, *unión* significa que la voluntad puede ser co-esencial respecto de las esencias de otras personas. Esto permite diferenciar el aprendizaje de conocimientos del aprender a querer. Los conocimientos se asimilan, en cambio el aprender a querer es algo que

177 Cfr. *Ibíd.*, p. 58.

178 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 215.

179 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 25.

180 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 126.

181 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), p. 25.

182 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (II), p. 58.

183 Cfr. POLO, L., *Las organizaciones primarias y las empresas*, segunda sección, Cuadernos Empresa y Humanismo, Instituto Empresa y Humanismo, n° 100, Universidad de Navarra, Pamplona, 2007, p. 112.

sólo se logra si se vive, es decir, si se manifiesta después a nivel esencial, lo que indicaría que, realmente, se han aprendido. Por todo ello, cabe hablar de la existencia de un bien común, pero no de una verdad común esencialmente iluminada¹⁸⁴.

Una última diferencia entre ambas potencias estriba en que el conocimiento de la posesión de las virtudes es mayor que el conocimiento de la posesión de los hábitos intelectuales, precisamente porque “dado el esfuerzo que se requiere para adquirir virtudes, es más difícil tenerlas y no darse uno cuenta de que las tiene”¹⁸⁵. Esto se debe a que para adquirir una virtud se requieren varios actos voluntarios, por el contrario los hábitos intelectuales se adquieren con un solo acto. Por consiguiente, la posesión de las virtudes dice más de la persona por la repetición de actos que exige para la adquisición y porque para tenerlas es preciso querer poseerlas. En definitiva, la adquisición de virtudes modifica más a la persona que la de los hábitos intelectuales. Por ello la inteligencia es más autónoma que la voluntad en la formación de los hábitos. En este sentido, autónomo significa más independiente del yo.

Esta diferenciación entre ambas potencias precisa que sean activadas de modo distinto. En concreto, supone que la voluntad sea más activada. Para ello se pueden apuntar varias razones. Polo afirma que “la implicación de la persona en la voluntad es más intensa que en la inteligencia”¹⁸⁶. Esto implica que la voluntad requiere una mayor activación porque en su estado nativo es inferior a la inteligencia. Esta diferenciación inicial entre ambas potencias radica, principalmente, en que la inteligencia cuenta con el intelecto agente, mientras que no es posible sostener la existencia de una voluntad agente. La voluntad precisa de una mayor activación que la inteligencia, porque está más unida a la persona, en el sentido de que la voluntad sólo actúa con el consentimiento de la persona. De este modo, la voluntad es realzada, tras la activación de la *sindéresis* por encima de la inteligencia.

La mayor activación que requiere la voluntad se debe, en primer lugar, a que la voluntad no es clara, puesto que no es cognoscitiva, por eso precisa más luz; requiere ser más iluminada, y por ello más activada. En segundo lugar, la persona personaliza menos la inteligencia para no subjetivar el conocimiento. Esto indica la mayor nobleza de la inteligencia en su estado inicial, pero con la activación a cargo de la *sindéresis* la voluntad se ennoblece más que la inteligencia.

184 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 213.

185 SELLES, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, p. 36.

186 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 130.

En resumen, la voluntad depende de la sindéresis más intensamente que la inteligencia. La razón principal la apunta Polo “mientras que las operaciones y los hábitos adquiridos no saturan la inteligencia —por eso se puede detectar el límite mental—, los actos voluntarios saturan la potencia volitiva, porque comprometen a la persona humana”¹⁸⁷. Esto se debe a que *constituir*, el modo como el *querer-yo* activa a la voluntad, requiere más activación que *suscitar*, el modo en que el *ver-yo* activa la inteligencia¹⁸⁸. Por eso “*querer-yo* está más cerca de la persona que *ver-yo*”¹⁸⁹. La mayor activación que requiere la voluntad supone que la naturaleza se perfecciona más con las virtudes.

9. DUALIDAD VER-YO Y QUERER-YO

De los dos miembros que conforman la sindéresis el *ver-yo* activa la inteligencia, mientras que el *querer-yo* la voluntad¹⁹⁰. Ambos son actos esenciales porque la sindéresis pertenece a la esencia. El *ver-yo* es el puente entre la inteligencia y el intelecto agente. Es la dimensión intelectual de la sindéresis que engloba “la potencia intelectual, el límite mental y los hábitos adquiridos, e incluso lo que, más arriba, he llamado experiencia intelectual”¹⁹¹. Mediante este miembro de la sindéresis la persona sabe que dispone de la inteligencia y comprende que no se reduce a ella; sabe que la persona puede activar la inteligencia o no activarla; sabe que puede ejercerla según las diferentes vías operativas racionales e incluso sabe que puede mejorarla con la adquisición de hábitos adquiridos¹⁹².

Por el contrario, el *querer-yo* es una luz iluminante que puede describirse como el *verdadear* de la voluntad¹⁹³: es el compromiso de la persona, que equivale a la constitución de los actos voluntarios, porque su cometido es “pasar de la potencia pasiva pura a los actos voluntarios”¹⁹⁴. El *querer-yo* es la expresión esencial del amor humano¹⁹⁵ que es esencial porque la persona es creada. El ser humano expresa su amor a través de la voluntad, mediante

187 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 126.

188 Cfr. *Ibíd.*, p. 24.

189 *Ibíd.*, p. 127.

190 Cfr. *Ibíd.*, p. 132.

191 POLO, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, p. 186.

192 Cfr. SELLÉS, J. F., *El conocer personal*, p. 104.

193 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 23.

194 *Ibíd.*, p. 122.

195 Cfr. POLO, L., *La voluntad y sus actos* (I), 53, nota a pie de página 20.

manifestaciones de cariño. Esta manifestación es posible porque el *querer-yo* ilumina a la voluntad.

Entre estos dos miembros de la *sindéresis* pueden establecerse algunas diferencias. La principal estriba en que el *ver-yo* es una iluminación que suscita, mientras que el *querer-yo* constituye. Para Polo *suscitar* tiene un doble significado: por un lado, “desprenderse del yo a favor de lo suscitado”¹⁹⁶ y, por otro, “englobar porque el ver suscitado no puede aislarse”¹⁹⁷. *Suscitar* implica que la *sindéresis*, por medio del *ver-yo*, activa la inteligencia, pero el objeto inteligible —la especie impresa— es externo a la acción de la inteligencia por ser presentado por el conocer personal. En cambio, *constituir* implica una iluminación mayor que *suscitar* porque “la circularidad *querer-querer-más* no se desprende del yo”¹⁹⁸.

Otra diferencia radica en que el *ver-yo* dispone de lo que suscita: el objeto intencional; mientras que los actos del *querer-yo* son modalidades dispositivas porque son metódicos, es decir, que a través de ellos se dispone de realidades externas. En este sentido, el *ver-yo* no constituye los hábitos intelectuales adquiridos porque los actos intelectuales también son iluminaciones. Por tanto, la distinción entre el *ver-yo* y estos actos es de gradación. Por eso Polo sostiene que “*ver-yo* es una iluminación global; los hábitos intelectuales adquiridos son iluminaciones manifestativas; y las operaciones son iluminaciones intencionales de acuerdo con los objetos con los que se conmensuran al poseerlos. Pero, repito, ninguno de esos grados de iluminación es constituido por los otros”¹⁹⁹.

Al mismo tiempo también es pertinente señalar que el yo no se compromete en el *ver-yo*, pero sí lo hace en el *querer-yo*. En el acto que ejerce la inteligencia el yo no forma parte de ese acto, pero la voluntad no ejerce el acto voluntario sin la ayuda de la *sindéresis*, puesto que en la “expresión *yo quiero, quiero* no puede ser sin el yo. El yo tiene que comprometerse en el *quiero* para que el *querer* sea; el yo tiene que constituir los actos que comportan intención de otro. Sin esa constitución la intención de otro no es posible”²⁰⁰. Sin el compromiso del yo en los actos voluntarios éstos se extinguirían. Como consecuencia de ello la voluntad no podría ejercer sus actos porque no saldría de su pasividad.

196 POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 231.

197 *Ibid.*, p. 231.

198 *Ibid.*, p. 231.

199 *Ibid.*, p. 158.

200 *Ibid.*, p. 199.

Además, en el *querer-yo* al estar comprometida la persona si no hay *yo*, no hay *querer* porque se mantienen o aniquilan juntos. Mientras que en el *ver-yo* no sucede lo mismo porque hay que distinguir entre *ver-inteligido* y *ver-yo*²⁰¹. Con esta distinción se remarca que el *yo* no se compromete en los actos intelectuales. Por eso el *querer-yo* está más próximo a la persona que el *ver-yo* porque “procede de él de acuerdo con la circularidad *querer-querer-más*”²⁰². Mientras que *pensar* es *presencializante*, *querer-querer-más* es *futurizante*.

Es preciso sostener que no hay ningún acto voluntario por encima del *querer-yo* y, por tanto, no cabe acto voluntario sin la activación del *querer-yo*. Mientras que en el *ver-yo* sí caben actos cognoscitivos por encima de la iluminación del *ver-yo*; por ejemplo el acto intelectual personal del hábito de la sabiduría o del hábito de los primeros principios. En definitiva, son iluminaciones de diferente intensidad. *Querer-yo* es más intenso, puesto que la voluntad requiere más activación porque los actos voluntarios precisan ser constituidos, necesidad que no es requerida por los actos intelectuales porque son posesivos²⁰³.

Es preciso aclarar que “la distinción entre *ver-yo* y *querer-yo* no obliga a admitir dos *yoes*, ni dos potencias cognoscitivas o volitivas espirituales”²⁰⁴. Estos dos miembros de la sindéresis sólo se distinguen potencialmente. La diferenciación entre estos dos miembros implica que, como en toda dualidad, haya uno superior y otro inferior. En este caso, como ya se ha señalado, el *querer-yo* es superior porque la voluntad, más desprovista inicialmente que la inteligencia, requiere una mayor activación. La prioridad del *querer-yo* “implica el compromiso personal de completar la estructura donal”²⁰⁵.

Por último, es pertinente notificar que la distinción entre el conocimiento teórico y el práctico es posible sólo si la sindéresis es un hábito dual. Con la activación de la sindéresis, que constituye la voluntad como facultad, el conocimiento teórico se convierte en práctico. La razón teórica se explica por el *ver-yo*, mientras que la razón práctica es una redundancia²⁰⁶ de *querer-yo* en *ver-yo*. La razón práctica es la encargada de presentar los bienes mediales a la

201 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, p. 235.

202 *Ibid.*, p. 24.

203 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, p. 181.

204 *Ibid.*, p. 212.

205 *Ibid.*, p. 230.

206 *Redundar* es añadir actos, lo cuál es posible porque la esencia es potencial. Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia humana*, p. 230.

voluntad racional porque la voluntad no se mueve sin el conocimiento del bien y éste es proporcionado por la inteligencia. Pero esto no implica que sea una segunda voluntad, sino una continuación de la voluntad nativa. La *sindéresis* se encarga de armonizar la razón práctica con los actos de la *voluntas ut ratio* de modo que la voluntad ejerce sus actos después de la deliberación de la razón práctica.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)

- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina immanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)

- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino, *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)

- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, 5. *La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 18. *Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la*

- antropología trascendental de Leonardo Polo (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación*. Actividad intelectual y praxis educativa (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, "Primalidades" de la amistad "de amor" (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*. Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)

- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)